cogito

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru“

alexandru **surdu**

cercetări logico-filosofice

UAIC/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

logical-philosophical investigations

The present edition comprises a few of the studies of the Academician Alexandru Surdu which refer to the non-classical fields of logic and philosophy; it also contains investigations on the logical-philosophical foundations of sciences – especially mathematics – from an intuitionist and dialectical-speculative perspective and also multi- and inter-disciplinary, categorial-disciplinary and dialectical-speculative researches.

One must especially notice the studies on the history and theory of philosophical systems, in reference to disciplinary and, most of all, categorial ones, both foreign and Romanian. These systems were and remained, despite all adversities, the most important achievements of ancient, modern and contemporary philosophy.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru"

alexandru **surdu**

S
548 H21

cercetări logico-filosofice

ediţie îngrijită de
victor emanuel **gica**
dragoş **popescu**
ovidiu **grama**

ALE
456994
B.C.U. IASI
BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EDITURA TEHNICA
Bucureşti, 2008

Copyright © 2008, Editura TEHNICĂ
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresă: **Editura TEHNICĂ**
Str. Olari, nr. 23, sector 2
cod 024056
Bucureşti, România

www.tehnica.ro

coordonatorul colecției
ianculucica

---

catedra de filosofie
universitatea de vest din timişoara

coperta colecției
florianabălan

coordonator editorial
marinagraur

coordonator tehnic
iulianapanciu

layout & pre-press
andreeatănase

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SURDU, ALEXANDRU
Cercetări logico-filosofice / Alexandru Surdu. - Bucureşti: Editura Tehnică, 2008
ISBN 978-973-31-2344-6

16

Tipărit la *ARTA GRAFICĂ*.

BCU IAŞI/CENTRALA UNIVERSITY LIBRARY

19. IAN. 2010

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Redactarea lucrării *Teoria formelor logico-clasice* (Editura Tehnică, București, 2008) a profesorului nostru, academicianul Alexandru Surdu, pe baza selectării și grupării studiilor sale de logică clasică, ne-a prilejuit, în afara scopului urmărit, observația că, din cele aproape 500 de lucrări publicate, s-ar putea alcătui și alte volume; că profesorul însuși a procedat în această manieră, utilizând cercetările parțiale, într-o formă prelucrată, în cadrul monografiilor sale. Din anumite motive redacționale, dar mai ales de spațiu editorial, multe dintre aceste studii, deși puteau fi aprofundate sau extinse, au rămas puțin cunoscute sau chiar uitate, fără a mai fi utilizate de către autor.

În urma investigației noastre – în afara studiilor menționate, de logică tradițională, și a lucrărilor considerate chiar de către autor ca făcând parte din alte domenii decât cele filosofice (psihologie, pedagogie, istorie, etnografie și folclor, muzică și poezie, documentare și informare, muzeografie, critică și eseistică, traduceri și editări, ca și comunicările ocazionale, discursuri, interviuri etc.) – am descoperit numeroase lucrări de logică neclasică, de istoria logicii universale și românești, de filosofie generală și de istoria filosofiei, majoritatea reprezentând cercetări originale, în care autorul are contribuții *prioritare* pe plan național și internațional, unele dintre ele fiind menționate ca atare în lucrarea *Contribuții românești în domeniul logicii în secolul XX* (Editura Fundației România de Mâine, București, 1999) și în *Istoria logicii românești* (Editura Tehnică, București, 2006).

Specificul acestor studii, selectate pentru lucrarea de față, îl constituie faptul că ele reprezintă *cercetări* exemplare, adesea exhaustive, ale unor probleme, teme sau subiecte *logico-filosofice*. De altfel, considerând că logica este „artileria grea" a filosofiei, Alexandru Surdu o aplică în investigațiile sale asupra unor domenii dintre cele mai diverse; spre deosebire de cartea editată anterior, unde aveam de-a face numai cu logica clasică, aici devine operativă și logica simbolică, dar și, în mod special, logica dialectico-speculativă. Acestea sunt și motivele pentru care am ales ca titlu al acestei ediții: *Cercetări logico-filosofice*.

Cercetări logico-filosofice cuprinde în primul rând rezultatele unor investigații desăvârșite, care poartă pecetea „lucrului bine făcut", și care, cu excepția unor eventuale actualizări bibliografice, conțin toate elementele necesare pentru apariția lor independentă. Poate acesta a fost și motivul pentru care n-au fost înglobate în lucrările monografice cu aceeași temă. Pe de altă parte însă, studiile reunite în volumul de față nu pot fi publicate separat, datorită dimensiunilor relativ restrânse. Ele au apărut însă în reviste dispărute cu mult timp în urmă sau care n-au avut și

nici nu au o difuzare corespunzătoare. Valorificarea acestor lucrări şi prezentarea lor împreună, într-un cadru corespunzător, constituie principalul obiectiv al ediţiei de faţă.

În al doilea rând, este vorba despre mulţimea cercetărilor în care sunt semnalate, schiţate sau proiectate probleme care ar putea deveni obiective ale unor viitoare investigaţii, multe dintre acestea având deja trasate principalele direcţii metodologice, rezultate realizabile etc., unele punctuale, altele de mare anvergură.

Cercetările logico-filosofice au fost grupate în opt capitole, între care există o anumită ordine. Tema primului capitol, *Cercetări de fundamentele ştiinţelor*, reuneşte rezultate ale specializării autorului în cadrul unei burse (1969–1970) la Institutul de Matematici al Universităţii din Amsterdam, unde a lucrat cu matematicienii intuiţionişti olandezi A. Heyting şi B. van Rootselaar. Specializarea a fost finalizată prin două monografii: *Elemente de logică intuiţionistă* (Editura Academiei Române, Bucureşti, 1976) şi *Neointuiţionismul* (Editura Academiei Române, Bucureşti, 1977), cele mai cuprinzătoare lucrări, la vremea aceea, asupra intuiţionismului olandez. Primele trei cercetări din acest capitol tratează despre probleme particulare filosofico-ştiinţifice, istorico-filosofice şi logico-lingvistice soluţionate în maniera intuiţionismului olandez. Celelalte trei studii se referă la alte orientări din fundamentele ştiinţelor, cărora, cel puţin la noi, nu li s-a acordat importanţa cuvenită.

Cercetările inter- şi multidisciplinare reprezintă un fel de transpunere din cadrul ştiinţelor în domeniul filosofiei a unor probleme, aparent particular ştiinţifice, care se dovedesc însă, cel puţin principial, de natură logico-metodologică, apărute chiar în cadrul perimetrului extins al disciplinelor logice, dar şi în filosofia artei, psihologia religiei sau în filosofia critică.

În capitolul *Cercetări categorial-filosofice* am considerat că este locul potrivit pentru o serie de studii care ilustrează o preocupare constantă a cercetătorului Alexandru Surdu pentru problema categoriilor şi, mai recent, a supercategoriilor, care fac obiectul *Filosofiei pentadice*, respectiv al sistemului filosofic al autorului, din care a şi apărut o primă parte, intitulată *Problema Transcendenţei* (Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007). Din această cauză, făcând abstracţie de Transcendenţă, am ilustrat capitolul cu cercetări referitoare la Subsistenţă şi Existenţă, care vor fi probabil utilizate în partea a II-a a sistemului filosofic.

În special studiile referitoare la Existenţa nemijlocită ilustrează maniera cercetării exhaustive, concret-istorice şi sistematice a unui astfel de subiect, străduania de a nu pierde din vedere vreo perspectivă, de a nu ignora vreo tendinţă, măcar pentru a se delimita de aceasta, chiar dacă este pe undeva la modă sau chiar dacă a fost sau nu acceptată. Merită amintit aici studiul *Semnificaţia tradiţională şi modernă a Existenţei*, în care se insistă asupra deosebirii dintre Existenţă şi Fiinţă, unde autorul semnalează apariţia unor pseudo-probleme legate de Fiinţă, care au pornit de la traduceri greşite din limba greacă, de la citate trunchiate şi chiar falsificate, care au făcut însă carieră în filosofie, fără a mai fi verificate, cum este corect şi cinstit, de către nimeni.

Capitolul *Cercetări dialectico-speculative* cuprinde cele mai importante studii ale autorului în legătură cu aspectele clasice şi neclasice ale logicii. Este evidențiat aici faptul că există formațiuni dialectice chiar în domeniul de bază al logicii tradiționale (referitor la relațiile predicative dintre gen şi specie), aspecte dialectico-triadice de tip hegelian, unele fiind semnalate şi în epistemologia intuiționistă. Probleme care îl îndreptățesc pe autor să facă o schiță de perspectivă a logicii speculative.

Studiile din capitolul *Sisteme, doctrine şi orientări logico-filosofice* fac parte dintr-un proiect al profesorului Alexandru Surdu, care intenționa să propună un curs de *Istoria şi teoria sistemelor filosofice*. Acesta ar fi urmat, probabil, să fie publicat după notele de curs, de către studenții săi, cum s-a întâmplat şi cu *Filosofia modernă* şi *Filosofia contemporană*, publicate în 2002 şi respectiv 2003 la Editura Paideia din București. Proiectul acestui curs a fost redat aici prin al doilea studiu din acest capitol. Celelalte trei cercetări inițiale tratează probleme de tip logico-metodologic ale sistemelor filosofice antice, moderne şi contemporane, străine şi românești. Capitolul se încheie cu *Sistemul rostirii filosofice românești* al lui Constantin Noica şi *Sistemul filosofiei pentadice* al autorului.

Toate cercetările academicianului Alexandru Surdu se bazează pe investigații ample în istoria logicii şi a filosofiei în genere, ilustrate aici în capitolul *Probleme de istoria logicii* prin studii referitoare la gândirea speculativă a vechilor egipteni şi greci, prin semnalarea unor probleme logiciste, formaliste şi intuiționiste, deci fundamentiste, frapante şi surprinzătoare, în filosofia greacă. La acestea se adaugă un studiu remarcabil despre specificul raționamentelor deductive la stoici şi alte probleme de istoria filosofiei şi a logicii, printre care se evidențiază considerațiunile despre aşa-numitul principiu *pars pro toto*, prin care justifică Alexandru Surdu, cu argumente logico-metodologice, apariția periodică a controverselor filosofice şi, în mod special, a celor logice, dintre reprezentanții doctrinelor tradiționale şi ai noilor doctrine, care, în loc să-şi încadreze contribuțiile în ansamblul teoriilor precedente, le reduc pe toate la ceea ce ar trebui să reprezinte numai o parte (mai mult sau mai puțin nouă) dintre acestea. Autorul sugerează şi posibilitatea evitării consecințelor nefaste ale acțiunii acestui principiu mai ales în cadrul unor sisteme logico-filosofice de amploare.

În *Cercetările de logică şi filosofie românească* din această ediție sunt cuprinse studii, frecvente în opera lui Alexandru Surdu, dedicate filosofiei şi filosofilor români. Ele merg în continuarea celor trei cărți publicate deja: *Vocații filosofice românești* (1995), *Confluențe cultural filosofice* (2002) şi *Mărturiile anamnezei* (2004), ilustrând totodată şi cursul de *Istoria filosofiei românești*, predat la Facultatea de filosofie a Universității din București, până la retragerea sa din anul 2007.

Studiile din ultimul capitol (*Personalități şi momente memorabile*) sunt interesante prin tematică, dar şi prin contextul aparent şocant, de alăturare a unor personalități foarte diferite, dar memorabile din perspectiva autorului, chiar şi pentru sentimentul jaspersian al culpabilității, cu semnificația lui, însă, elevat metafizică.

Acestea au fost intenţiile noastre, ale editorilor, foşti studenţi ai profesorului Alexandru Surdu, prin care am încercat să-i mulţumim pentru cunoştinţele dobândite la seminariile şi cursurile Domniei Sale, pentru sprijinul şi înţelegerea pe care ni le-a acordat de când l-am cunoscut şi până astăzi, în anul de graţie 2008, la 70 de ani de la naşterea sa.

Culpa noastră, mai puţin metafizică, rezidă în faptul că multe dintre studiile Dlui profesor, la fel de importante ca şi cele de faţă, au fost lăsate de-o parte, dar, chiar după vorbele Domniei Sale, în urma unui ospăţ îmbelşugat rămân întotdeauna bucate şi băuturi alese şi pentru alte petreceri, ale noastre sau ale altora.

Editorii lucrării de faţă ţin să mulţumească pe această cale domnului Petre Dan-Străuleşti şi doamnei Jeni Trancă, de la Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române, pentru contribuţia adusă la alcătuirea acestui volum.

Bucureşti, 2008

EDITORII

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

I. CERCETĂRI DE FUNDAMENTELE ŞTIINŢELOR

1. Concepţia intuiţionistă despre dezvoltarea matematicii 3

A. Etapele dezvoltării matematicii 4

B. Mecanismul dezvoltării matematicilor 8

C. Perspectivele dezvoltării matematicilor 13

2. Probleme intuiţioniste în *Critica raţiunii pure* 16

A. Intuiţia *a priori* 17

B. Construcţia gnoseologică a obiectului matematic 18

C. Idei neointuiţioniste de inspiraţie kantiană 21

D. Consideraţii critice 23

3. Restricţii intuiţioniste în analiza logică a limbajului ştiinţific 25

4. Operaţionalismul. Geneză, evoluţie, implicaţii gnoseologice 37

5. Orientări constructiviste în matematica modernă 43

6. Antropologia cunoaşterii 50

II. CERCETĂRI INTER- ŞI MULTIDISCIPLINARE

1. Semnificaţia conceptului de interdisciplinaritate 57

2. Discipline, subdiscipline şi interdiscipline ale logicii moderne 62

3. Religiologia şi psihologia religiei 70

4. Filosofia critică şi critica filosofiei 75

III. CERCETĂRI CATEGORIAL-FILOSOFICE

1. Ipostazele dialecticii 83

2. Un concept intuiţionist: dialectica matematicii 89

BCU IAŞI CETRU UNIVERSITY LIBRARY

3. Conceptul de hipnoză – dialectică şi psihologie 97
4. Categoriile fundamentale ale filosofiei sistematice 100
5. Accepţia originară a subsistenţei 104
6. Semnificaţia tradiţională şi modernă a existenţei 113
7. Existenţă nemijlocită şi existenţialism 117
8. Perspectiva logicistă a existenţei 121
9. Semnificaţia psihognoseologică a existenţei nemijlocite 125

IV. CERCETĂRI DIALECTICO-SPECULATIVE

1. Noţiunea clasică şi conceptul hegelian 131
A. Despre dialectic şi speculativ în genere 134
a. *Intelect, Raţiune pură şi Raţiune speculativă la Kant* 134
b. *Intelect, Raţiune şi Speculaţiune la Hegel* 136
B. Logică pură şi logică aplicată la Hegel 139
a. *Despre evoluţia concepţiei sistematice a lui Hegel* 141
b. *Despre semnificaţia logicii subiective* 142
C. Forme clasice şi forme speculative 145
a. *Hegel despre logica tradiţională* 145
b. *Critica hegeliană a poziţiei Intelectului* 147
c. *Specificul formelor speculative* 150
α. Conceptul 151
β. Arheotomia 152
γ. Ideea 153
D. Raportul dintre noţiune şi concept 154
a. *Logica este gândirea gândirii* 155
b. *Independenţa formelor logice* 157
c. Νόημα, λόγος, ὁρισμός 159
d. *Singularul, specia şi genul* 161
e. *Noţiune – categorie; categorie – concept* 162
f. *Determinaţiile conceptului* 163
2. Semnificaţia predicativă a relaţiilor dintre gen şi specie 165
3. Predicaţia clasică şi triada hegeliană 176

BCU "SPIRU HARET" UNIVERSITY LIBRARY

4. Probleme dialectice în epistemologia intuiționistă 180
A. Principiile filosofice ale epistemologiei intuiționiste 181
B. Teoria intuiției matematice 184
C. Teoria continuului 187
D. Teoria infinitului potențial 188
E. Sistemul conceptelor matematice 190
5. Poziția dialecticii speculative față de logica tradițională 195
6. Probleme de logică speculativă 200

V. SISTEME, DOCTRINE ŞI ORIENTĂRI LOGICO-FILOSOFICE

1. Teoria generală a sistemelor 207
2. Istoria şi teoria sistemelor filosofice 213
3. Necesitatea şi perenitatea sistemelor filosofice 217
4. Metode descriptive şi constructive în filosofia sistematică 221
5. Sistemul logico-filosofic al lui Platon 225
A. Formalismul şi logica platonică 228
B. Probleme terminologice 234
C. Logica în sistemul filosofiei platonice 240
D. Probleme de logică simbolică 248
E. Probleme de logică tradițională 250
F. Probleme de logică speculativă 256
6. Originea şi semnificația logicii lui Dimitrie Cantemir 262
A. Problema *Micului compendiu* de logică al lui Dimitrie Cantemir 262
B. *Compendiolum* şi *Institutio logices*. Descrierea textelor 266
C. *Compendiolum* şi *Institutio logices*. Confruntarea textelor 271
D. *Institutio logices.* Analiza conținutului 274
a) *Raportul între întregul şi părțile lucrării* Institutio logices 275
b) *Conținutul părților analizate separat* 280
E. Educația, preocupările filosofice ale tânărului Cantemir şi datarea lucrării *Compendiolum* 293
F. *Compendiolum.* Analiza conținutului 299
a) *Structura lucrării* Compendiolum 299

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

b) *Modalitatea expunerii* 302
G. Ecourile logicii în opera lui Cantemir 306
a) *Termeni de logică în limba română* 307
b) *Logica în contextul operelor târzii* 310
7. Logica în sistemul criticismului kantian 312
A. Scurt istoric asupra prelegerilor de logică generală ale lui Kant 312
B. Cuprinsul *Logicii generale* a lui Kant. Comparație cu manualul lui G. Fr. Meier 316
C. *Logica generală* și *Critica rațiunii pure* 336
8. Metamorfoza logicii lui Maiorescu 347
A. *Grundzüge der Logik für Gymnazien* (1858) 348
B. Alte considerațiuni ulterioare (1858–1861) 353
C. Prelegerile de logică din 1883 355
D. *Logica* din 1876 356
E. *Logica* din 1887 358
9. Sistemul filosofic al lui Wittgenstein 360
10. Logica rezonanței a lui Ștefan Odobleja 375
11. Specificul logicii hermeneutice 384
12. Semnificația unei „logici integrale" 388
A. Poziția momentului logic 388
B. Poziția istorico-dogmatică 392
C. Poziția „logicii integrale" 398
13. Sistemul rostirii filosofice românești al lui Constantin Noica 402
14. Sistemul filosofiei pentadice 405

VI. PROBLEME DE ISTORIA LOGICII

1. Elemente speculative în gândirea vechilor egipteni 413
2. Probleme logiciste, formaliste și intuiționiste în filosofia greacă 417
A. Matematismul pitagoreic 422
B. Logicismul eleat 426
a. *Xenophanes* 426
b. *Parmenides* 428
c. *Zenon și paradoxele eleate* 430

BCU MUSICĂ CENTRALĂ UNIVERSITY LIBRARY

C. Formalismul platonic 433
a. *Soluția platonică a paradoxelor eleate* 433
b. *Formalism platonic și modele formale* 435
D. Teoria platonică a demonstrației 438
E. Intuiționismul aristotelic 440
a. *Soluția aristotelică a paradoxelor eleate* 440
b. *Problema continuului și principiile pitagoreice* 441
c. *Problema infinitului și principiile logice* 442
d. *Critica formalismului platonic* 445
e. *Constructivismul aristotelic* 446
1) Teoria aristotelică a intuiției și problema numărului 446
2) Teoria aristotelică a demonstrației 448

3. Specificul raționamentelor deductive stoice 453
4. Hegel și filosofia indiană 464
5. Orizonturi structurale și viziuni istorice ale logicii la Athanase Joja 468
6. Logica tradițională din perspectivă modernistă 476
7. *Pars pro toto* în istoria filosofiei 480
8. Suportul ontic al doctrinelor logice 486

VII. CERCETĂRI DE LOGICĂ ȘI FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

1. Logica în cultura română 493
2. Valorificarea tradiției neoaristotelice în filosofia românească 497
3. Ecouri kantiene în cultura românească 501
4. Titu Maiorescu – logicianul. Între tradiție și actualitate 504
5. Fenomenologia actului religios la Nae Ionescu 510
6. Mircea Vulcănescu și rostirea filosofică românească 516
7. Scheme dialectico-tetradice în estetica lui Tudor Vianu 519
8. Actualizare și potențializare la Lucian Blaga și Ștefan Lupașcu 523
9. Apărarea filosofiei românești în lucrările lui Mircea Vulcănescu 528
10. Performanțele logicii românești în secolul al XX-lea 532
11. Șansele filosofiei românești 540

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VIII. PERSONALITĂȚI ȘI MOMENTE MEMORABILE

1. Socrate și începuturile logicii 547
2. Stoicismul eroic al lui Seneca 552
3. Nicolaus Cusanus – șase secole de la naștere 556
4. Patru secole de la nașterea lui Descartes 560
5. Hegel – 170 de ani de la moarte 563
6. Semnificația culpei la Karl Jaspers 566

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I

CERCETĂRI DE FUNDAMENTELE ȘTIINȚELOR

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Concepția intuiționistă despre dezvoltarea matematicii / 3

A. Etapele dezvoltării matematicii / 4
B. Mecanismul dezvoltării matematicilor / 8
C. Perspectivele dezvoltării matematicilor / 13

2. Probleme intuiționiste în *Critica rațiunii pure* / 16

A. Intuiția *a priori* / 17
B. Construcția gnoseologică a obiectului matematic / 18
C. Idei neointuiționiste de inspirație kantiană / 21
D. Considerații critice / 23

3. Restricții intuiționiste în analiza logică a limbajului științific / 25

4. Operaționalismul. Geneză, evoluție, implicații gnoseologice / 37

5. Orientări constructiviste în matematica modernă / 43

6. Antropologia cunoașterii / 50

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1

CONCEPȚIA INTUIȚIONISTĂ DESPRE DEZVOLTAREA MATEMATICII

Fiecare știință, datorită particularităților ei, determinate de specificul obiectului și al metodei sale, are propriul ei mod de dezvoltare. A vorbi despre dezvoltarea unei științe nu înseamnă însă a vorbi despre istoria acelei științe, respectiv despre modul ei concret-istoric de dezvoltare, deși nu se poate pune prima problemă independent de a doua.

Faptul că dezvoltarea unei științe nu coincide cu istoria ei înlesnește stabilirea unor etape de dezvoltare, pe care istoria științei le poate urma în ordinea respectivă sau nu. Există științe care și-au repetat istoria în timp sau în spațiu, există reveniri și chiar regrese, dar există și anticipări. Acestea nu intră însă în conceptul de dezvoltare a științei.

Se poate vorbi și de etape de dezvoltare ale *oricărei* științe, de etape independente de specificul științelor. Astfel, se poate considera că orice știință are o *preistorie*, o etapă în care nu se poate vorbi încă despre știința respectivă, dar în care apar numeroase elemente specifice fie pentru obiectul, fie pentru metoda acelei științe. Urmează apoi o *perioadă de constituire* a științei, de elaborare propriu-zisă a obiectului și a metodei sale. *Dezvoltarea ca atare* a științei urmează abia după această perioadă de constituire; ea privește atât obiectul, cât și metoda științei. Pe o anumită treaptă a acestei dezvoltări, după acumularea unui suficient bagaj de cunoștințe, apare necesitatea sistematizării lui, necesitatea unei reflexii asupra întregului drum parcurs și asupra perspectivelor. Este vorba de așa-numita *etapă de fundamentare* a științei. În dezvoltarea unei științe pot exista mai multe perioade de fundamentare; fundamentarea nu înseamnă etapa finală a științei.

Intuiționismul, alături de logicism și formalism, a constituit una dintre principalele orientări din fundamentele matematicilor. El reprezintă însă și o concepție asupra matematicilor și, în particular, asupra dezvoltării matematicii.

Spre deosebire de logicism și formalism, care sunt orientări mai tehnice din fundamentele matematicilor, intuiționismul conține numeroase reflexii de ordin general-filosofic asupra dezvoltării acestora. La intuiționiști întâlnim idei despre dezvoltarea generală a matematicii, cu specificul ei, deci despre dezvoltarea matematicii corelată cu propria ei istorie, fără a coincide însă cu aceasta din urmă. Întâlnim și idei despre mecanismul dezvoltării matematicii, independent de etapa în care aceasta se găsește și, în fine, idei despre perspectivele de dezvoltare ale matematicii. Unele dintre aceste idei aparțin unor matematicieni care nu au făcut parte

efectivă din orientarea intuiționistă, cum este de exemplu Henry Poincaré, considerat de către A. Heyting preintuiționist.[1] În acest context nu au rost însă asemenea diferențieri. Ceea ce trebuie subliniat este faptul că ideile menționate sunt de tip intuiționist, chiar dacă cei care le-au emis, cum este tot cazul lui Poincaré, au avut şi altfel de idei, care îi apropie mai mult de celelalte orientări din fundamentele matematicilor.

A. Etapele dezvoltării matematicii

L. E. J. Brouwer, întemeietorul intuiționismului, a pus adesea problema dezvoltării matematicilor, şi-a pus chiar problema locului pe care propria lui teorie îl ocupă în cadrul acestei dezvoltări. Cea mai amănunțită referire la dezvoltarea matematicilor, cu vădite implicații concret istorice, se găseşte într-una din primele sale lucrări.[2] Este vorba de considerațiile lui asupra aşa-numitelor stadii de dezvoltare a matematicii. Acestea, cum se va vedea în continuare, sunt justificabile într-o oarecare măsură şi prin etapele reale pe care le-a parcurs istoria matematicii, dar semnificația lor depăşeşte simpla referință la concretul istoric.[3]

Primul stadiu din dezvoltarea matematicii îl constituie construcția intuitivă a matematicii, mai precis utilizarea ei în domeniul practicii cotidiene sau al experimentului. Este vorba de un uz constructiv sau de o construcție practică, neteoretică, determinată de necesități imediate ale vieții. Primul stadiu brouwerian de dezvoltare a matematicii ar putea să aibă semnificația perioadei preistorice a matematicii, dacă ar fi raportat la evoluția acesteia în timp, ca şi semnificația (ontogenetică) a dobândirii unor cunoştințe matematice elementare în procesul educației, semnificația construcției unui sistem personal de gândire matematică, dar ar putea să semnifice tot atât de bine şi constituirea unei aparaturi matematice necesare într-un domeniu experimental, aparatură ale cărei elemente ar fi constituite deja şi chiar cunoscute, dar neutilizate încă în acest scop.

Al doilea stadiu din dezvoltarea matematicii l-ar constitui, după Brouwer, construcția paralelei lingvistice a matematicii, respectiv vorbirea şi scrierea matematică. Este evident că al doilea stadiu nu mai are semnificația succesiunii în timp, căci constituirea gândirii matematice, în oricare dintre semnificațiile ei, presupune *ab initio* limbajul matematic. Ce-i drept, în acest caz, gândirea nu a fost dublată întotdeauna de limbajul vorbit. Uneori a avut prioritate limbajul scris, mai

[1] A. Heyting, *Les fondements des mathémathiques*, Paris-Louvain, 1955, p. 5.
[2] L. E. J. Brouwer, *Over de grondslagen der wiskunde*, Amsterdam, 1907, pp. 173–175.
[3] Vezi o expunere mai amănunțită asupra acestor stadii la Al. Surdu, *Restricții intuiționiste în analiza logică a limbajului științific*, în *Epistemologia şi analiza logică a limbajului științei*, Bucureşti, Editura Politică, 1975, pp. 51–67.

precis scrijelat, care abia ulterior şi-a dobândit corespondenţă lingvistică. Dar această paralelă lingvistică poate să apară la orice nivel de dezvoltare istorică a matematicii; înseşi denumirile teoremelor celebre apar după ce acestea au fost constituite grafic.

În plus, din perspectiva lui Poincaré, nu întreaga sferă a gândirii matematice poate fi exprimată. Regulile după care trebuie să se ghideze matematicianul „... sunt extrem de fine şi delicate, este aproape imposibil să fie enunţate într-un limbaj precis; ele mai degrabă se simt decât se formulează...".[4] Pe aceeaşi linie, Brouwer enunţă teza imposibilităţii generale a limbajului de a exprima exactitatea.[5]

În *al treilea stadiu* de dezvoltare a matematicii, consideră Brouwer, însuşi limbajul matematic devine obiect de studiu. Este vorba însă de un studiu matematic al limbajului matematic, care contribuie la dezvoltarea efectivă a matematicii în măsura în care semnele limbajului studiat au o semnificaţie matematică determinată. În cursul acestui stadiu apare posibilitatea operaţiilor matematice efectuate pe baza unor reguli sau principii logice. Dar activitatea matematică propriu-zisă nu poate fi redusă, din perspectivă intuiţionistă, la simpla aplicare mecanică a acestor reguli. Aceasta, din perspectiva lui Poincaré, după care „viaţa de ansamblu" a unei demonstraţii nu poate fi surprinsă, oricât de corect ar fi ea descompusă în operaţii elementare şi oricât de corect ar fi apoi combinate aceste elemente. Ceea ce se pierde, consideră Poincaré, este tocmai „unitatea demonstraţiei".[6] În plus, din perspectiva lui Brouwer, se dovedeşte că nu toate principiile logice au o valabilitate absolută, că unele principii, cum ar fi principiul terţului exclus sau al dublei negaţii, nu sunt valabile în anumite cazuri determinate din matematica transfinită.[7] Acest lucru fusese de altfel remarcat şi de către Poincaré, care considera că regulile obişnuite ale logicii ar putea fi aplicate la colecţii infinite numai în cazul în care acestea ar fi *imuabile*. Or, în domeniul infinitului există cazuri în care nu se petrece acest lucru.[8]

În *stadiul al patrulea* al dezvoltării matematicii apare ceea ce Brouwer numeşte *logistică*, respectiv logica matematică. Caracteristic pentru acest stadiu este faptul că aici se face abstracţie de semnificaţia matematică a elementelor lingvistice, acestea fiind considerate ca simple semne care nu se reprezintă decât pe ele însele. Sistemul acestor semne lingvistice este considerat de Brouwer „matematica de ordinul doi".

În *stadiul cinci* se procedează la formalizarea limbajului şi la sistematizarea matematicii de ordinul doi. Acestui stadiu i-ar corespunde istoric activitatea lui Peano şi Russell.

---

[4] H. Poincaré, *Science et Méthode*, Paris, 1909, p. 56.

[5] L. E. J. Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, în *Monatshefte für Mathematik und Physik*, XXXVI, nr. 1, 1929, p. 157.

[6] H. Poincaré, *op. cit.*, pp. 133–134.

[7] L. E. J. Brouwer, *De onbetrouwbaarheid der logische principes*, în *Wiskunde, waarheid, werkelijkheid*, Groningen, 1919, p. 11.

[8] H. Poincaré, *Dernières pensées*, Paris, 1913, p. 101 *sq.*

În *stadiul şase*, consideră Brouwer, însuşi sistemul simbolic este supus unei cercetări matematice. Studiul matematic al limbajului simbolic ar coincide cu apariţia contribuţiilor lui Hilbert, care ar putea alcătui o „matematică de ordinul trei".

În continuare, ar urma, după Brouwer, un *stadiu şapte*, în care s-ar introduce un simbolism care să facă abstracţie de semnificaţia matematicii de ordinul trei. Apoi acest limbaj ar putea fi supus unui studiu matematic (în *stadiul opt*), ceea ce ar determina apariţia unei matematici de ordinul patru. Brouwer sugerează faptul că şirul acestor stadii ar putea să continue la infinit.

Dar aceste stadii, unele de pură perspectivă, deşi sunt considerate stadii de dezvoltare ale matematicii, nu reprezintă toate etape de dezvoltare a matematicii propriu-zise, căci, după Brouwer, matematica reală apare numai în primul stadiu. Ea este o activitate independentă faţă de limbaj şi, ca atare, independentă de celelalte stadii. Cu toate acestea, stadiul doi se dovedeşte indispensabil pentru comunicarea şi memorarea rezultatelor obţinute, în ciuda imperfecţiunii limbajului. Stadiul al treilea, respectiv matematica de ordinul doi, nu mai este indispensabil pentru matematica propriu-zisă, care se poate dezvolta şi fără ajutorul lui. În plus, ea reprezintă un pericol permanent din cauza absolutizării obişnuite a principiilor logice (în manieră logicistă şi formalistă). Unele dintre fenomenele care ilustrează acest pericol sunt paradoxurile logice. Făcând distincţie între matematica propriu-zisă şi cea de ordinul doi, Brouwer consideră că acestea nu sunt paradoxuri matematice.[9] Ele par a fi astfel numai datorită identificării matematicii propriu-zise cu cea de ordinul doi.

Brouwer nu este un adversar al logisticii şi nu a contestat niciodată valoarea stadiilor matematice mai mari decât stadiul doi. Ceea ce consideră el că este absolut ilicit este identificarea celor două matematici sau, altfel spus, reducerea matematicii propriu-zise la cea de ordinul doi; reducerea, din perspectiva lui Poincaré, a activităţii creatoare a matematicianului la o simplă activitate mecanică, efectuată pe baza unor reguli logice prestabilite. Admiterea unei astfel de situaţii, consideră şi H. Weyl, ar duce la *trivializarea matematicii*.[10]

Dacă cele două „matematici" nu sunt identificate, iar stadiile superioare sunt cultivate în afara acestei identităţi, ele sunt cu totul admisibile, iar activitatea în cadrul acestor stadii abstracte este, după Brouwer, chiar demnă de admirat.[11] Se impune însă aici o restricţie esenţială: nu logicul determină matematicul, ci invers; nu logica determină dezvoltarea matematicii, ci aceasta determină dezvoltarea logicii.[12] Acest lucru fusese observat şi de Poincaré. El a constatat că enunţurile logistice presupun entităţi şi relaţii matematice cunoscute în prealabil, pe când invers nu se petrece acelaşi lucru.[13]

---

[9] L. E. J. Brouwer, *op. cit.*, p. 8.

[10] H. Weyl, *Das Kontinuum*, Leipzig, 1918, p. 11.

[11] L. E. J. Brouwer, *The efect of intuitionism on classical algebra of logic*, în *Proceedings of the Royal Irish Academy*, Section A, vol. 57, 1955, p. 116.

[12] A. Heyting, *op. cit.*, p. 16.

[13] H. Poincaré, *Science et Méthode*, Paris, 1909, p. 169.

Aceasta înseamnă că, din punct de vedere intuiționist, din tabloul general al dezvoltării matematicii, numai stadiul unu și doi au o importanță propriu-zis matematică. Prin urmare, numai la aceste niveluri se poate vorbi de o dezvoltare autentică a matematicii.

Referindu-se la acest cadru restrâns, stadiul unu și stadiul doi, Brouwer constată că dezvoltarea istorică a gândirii matematice propriu-zise, de la constituirea ei ca disciplină (din antichitate), a fost oarecum liniară, „mecanismul mental al adevărului matematic" nesuferind decât mici schimbări fundamentale.[14] Această situație, consideră Brouwer, s-ar datora și suportului filosofic al matematicii, respectiv credinței filosofice nestrămutate în existența imuabilă și independentă de limbaj și experiență a proprietăților spațiale și temporale. Această afirmație este, evident, eronată. Chiar din antichitate, la Aristotel de exemplu, au existat idei filosofice contrare acestei „credințe". Dar, independent de această afirmație, Brouwer constată că dezvoltarea matematicii s-a realizat în conformitate cu un așa-numit „punct de vedere observațional".[15]

Punctului de vedere observațional îi corespunde, după Brouwer, perioada observațională din dezvoltarea matematicii. Ea este caracterizată prin permanenta confruntare a activității matematice și a limbajului matematic; altfel spus, prin permanentul dialog dintre rezultatele matematice obținute și exprimarea lor, prin stabilirea treptată a paralelismului matematico-lingvistic. Pe baza acestuia, a devenit cu timpul posibilă obținerea unor rezultate matematice pe cale lingvistică, fără a se mai face un apel direct la activitatea matematică propriu-zisă, dar având oricând posibilitatea de a verifica „observațional" aceste rezultate. Prin „observațional" Brouwer înțelege calea experimentală de verificare a rezultatelor matematice prin corespondentele lor reale aproximative. Această garanție a permis matematicienilor utilizarea a numeroase raționamente bazate pe reguli de tip mai mult sau mai puțin logic, cum ar fi de exemplu inferențele de la întreg la parte. Dar, pentru faptul că erau utilizate astfel de raționamente, nimeni n-a considerat totuși că între matematică și logică ar exista vreo relație diferită de cea obișnuită între logică și celelalte științe. Logica și matematica erau considerate științe independente. Această situație a durat până în secolul al XIX-lea.

Perioada observațională a luat sfârșit, susține Brouwer, odată cu abandonarea conceptului de „spațiu observațional" și cu apariția geometriilor neeuclidiene, elaborate adesea în exclusivitate pe speculații logice. Posibilitatea de a elabora o infinitate de geometrii, fără nici un apel la vreo experiență, fără nici o altă restricție decât respectarea principiilor logice, a favorizat punctul de vedere logicist-formalist. Dar, consideră Brouwer, ca stadiu de dezvoltare a matematicilor, logistica nu reprezintă totuși o etapă în dezvoltarea matematicii, deoarece nu a fost și nu este unanim recunoscută și nici practicată de către toți matematicienii.

Concomitent cu orientarea formalistă, mai precis cu începuturile ei, a activat în matematici „școala preintuiționistă", din care făceau parte, după Brouwer, Poincaré,

[14] L. E. J. Brouwer, *Historical background, principles and methods of intuitionism*, în *South African Journal of Science*, 49, 1952, p. 139.

[15] *Loc. cit.*

Borel, Lebesgue. Aceştia au practicat un „punct de vedere observaţional modificat", dar au postulat independenţa existenţei şi a exactităţii matematice de limbaj şi de logică.[16] Prin aceasta, Brouwer admite posibilitatea dezvoltării punctului de vedere operaţional, posibilitatea adaptării lui la noile condiţii apărute în matematica modernă. Fără să se refere la „punctul de vedere operaţional", Heyting tratează pe larg contribuţiile preintuiţioniste[17], adăugând la lista deschisă de Brouwer nume ca: Kronecker, Baire, Skolem, Richard, Lusin, Hadamard, Weyl, Kaufmann. Pe unii dintre aceştia Heyting îi numeşte „semiintuiţionişti"[18], dar pentru criterii care nu interesează în acest context.

Preintuiţionismul a determinat apariţia, la începutul secolului trecut, a concepţiei intuiţioniste propriu-zise, a neointuiţionismului, iar vechiul formalism a determinat apariţia noii şcoli formaliste a lui Hilbert. Brouwer consideră că apariţia noului formalism s-a datorat în mare măsură criticii preintuiţioniste a vechiului formalism. Noua şcoală formalistă trebuie să admită „în mod conştient şi *in confesso* intuiţia numerelor naturale şi a inducţiei complete", ceea ce, consideră Brouwer, reprezintă un pas înainte pe calea admiterii punctului de vedere intuiţionist.

„Situaţia lăsată de formalism şi preintuiţionism poate fi rezumată, spune Brouwer, astfel: se recunoaşte ca universală şi necontradictorie existenţa exactă, absolut realizabilă, independentă de limbaj şi fără să necesite vreo demonstraţie pentru teoria elementară a numerelor naturale, pentru principiul inducţiei complete şi pentru cea mai mare parte a algebrei şi a teoriei numerelor". Brouwer sugerează faptul că intuiţionismul este posterior noului formalism şi că reprezintă deci ultima etapă din dezvoltarea matematicii.

Referindu-se la raportul dintre formalism şi intuiţionism, Brouwer consideră că evoluţia primului înspre „recunoaşterea *in confesso* a intuiţiei numerelor naturale" va face, cu timpul, ca opţiunea pentru unul dintre ele să devină „o chestiune de gust".[19]

B. Mecanismul dezvoltării matematicilor

Reducând sfera matematicii propriu-zise la stadiul întâi, nelingvistic al matematicii, Brouwer reduce şi sfera dezvoltării matematice la acest cadru. Toate celelalte preocupări matematice din stadiile superioare, deşi foarte valoroase, nu au nici o semnificaţie matematică, chiar dacă uneori acest lucru nu este uşor de văzut.

[16] *Ibidem*, p. 140.
[17] A. Heyting, *op. cit.*, pp. 5–13.
[18] *Ibidem*, p. 6.
[19] L. E. J. Brouwer, *Consideraţii intuiţioniste asupra formalismului*, în O. Becker, *Fundamentele matematicii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, pp. 365–366.

Problemele lui Cantor, de exemplu, legate de admiterea mulțimilor infinit nenumărabile de puteri mai mari decât $\aleph_1$ par, la prima vedere, cu totul îndreptățite. Intuiționistic, însă, nu există mulțimi de puterea $\aleph_1$, acesta fiind un simplu simbol fără corespondent intuitiv. „Când raționăm asupra acestor numere sau asupra unei mulțimi de aceeași putere, spunea Borel, nu putem face decât raționamente generale și simbolice, în care mulțimea considerată este reprezentată printr-un simbol unic. Astfel de raționamente în genere sunt legitime când sunt lipsite de contradicții, dar sunt, în același timp, lipsite de orice conținut precis. Pentru a putea să le dăm un conținut ar trebui precizată semnificația elementelor mulțimii, ceea ce este imposibil. Teoria mulțimilor nenumărabile se reduce astfel la un fel de algebră logică ale cărei simboluri nu reprezintă nici o realitate accesibilă...".[20] În această direcție, Brouwer nu aduce nimic nou. Dezvoltarea unor astfel de teorii pe cale simbolico-axiomatică este, firește, o dezvoltare, dar nu a matematicii, chiar dacă aceste teorii au fost elaborate de matematicieni și chiar dacă și-ar găsi aplicații în alte domenii științifice sau practice, așa cum își găsesc aplicații tehnice unele calcule sau formule pur logice.

Aceasta este una dintre primele restricții intuiționiste, care limitează mult activitatea matematică și care este greu de admis pentru formaliști, majoritatea fiind angrenați tocmai în asemenea activități, considerate nematematice. Este evident însă că nimeni nu are nimic de pierdut, atâta timp cât elaborarea unor astfel de sisteme nu este nici interzisă și nici disprețuită. Disputa devine în această situație pur terminologică. Acesta este un aspect care nu poate fi însă atribuit și pre-intuiționiștilor; Poincaré, de exemplu, era chiar un adversar al logisticii, indiferent de accepția acesteia. Există și un punct de vedere formalist-extremist, după care nu numai că teoriile logistice fac parte din matematică, dar întreaga matematică nu ar fi altceva decât o astfel de teorie formală.

Direcția dezvoltării matematice, după Brouwer, trebuie să fie cea intuitivă, nemijlocită, nelingvistică. Dar nici în această direcție Brouwer nu este original. Poziția intuitivă a fost adoptată adesea și de către matematicieni tradiționali care n-au avut nici o legătură cu intuiționismul. Ea este în general poziția matematicienilor nefundamentiști. W. W. Sawyer, de exemplu, subliniază faptul că rezolvarea unei probleme autentice de matematică nu ține de nici o tehnică de calcul, ci de un tip special de inteligență, care pare înnăscută.[21] Orice descoperire matematică importantă, continuă el, se bazează pe o idee simplă, nu pe calcule interminabile. Imaginea savantului înconjurat de calculatoare nu este a matematicianului, ci a inginerului tehnician. „Mulți matematicieni lucrează cu succes în timp ce își fac baia, călătorind cu trenul sau mergând pe bicicletă. Calculele se fac sau înainte sau după aceea".[22] Poincaré se exprima aproape cu aceleași cuvinte.[23]

---

[20] E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, 1914, p. 161.
[21] W. W. Sawyer, *Introductions aux mathématiques*, Paris, 1966, p. 7.
[22] *Ibidem*, p. 9.
[23] H. Poincaré, *op. cit.*, pp. 53–56.

Fără a intra în amănuntele teoriei brouweriene a intuiţiei, al cărei scop este acela de a oferi un fundament intuitiv pentru construcţia primelor numere naturale[24], trebuie menţionată o a doua restricţie intuiţionistă, în legătură cu mecanismul dezvoltării matematicilor, care decurge direct din teoria brouweriană a intuiţiei. După construcţia intuitiv-mentală a entităţilor matematice, acestea pot fi exprimate lingvistic. Exprimarea nu este lipsită de pericolul inexactităţii oricărui limbaj, dar este necesară pentru memorarea şi comunicarea rezultatelor obţinute. Admiţând, în principiu, faptul că „... limbajul matematic prin sine nu poate crea niciodată noi sisteme matematice"[25], că, prin urmare, nu poate fi admis un mecanism lingvistic al dezvoltării matematicii, Brouwer se întreabă dacă în anumite cazuri, când construcţiile matematice sunt exprimate totuşi corect, nu este posibil ca numai pe baza aplicării unui principiu logic asupra expresiilor lingvistice să se obţină o altă expresie lingvistică, căreia să-i corespundă o construcţie matematică efectivă. „După o examinare atentă, continuă Brouwer, se dă un răspuns *afirmativ* (ţinând cont de inevitabila inadecvare a limbajului ca mijloc de descriere), dacă este vorba de principiul contradicţiei şi al silogismului, sau un răspuns *negativ* (afară de cazuri speciale), dacă este vorba de principiul terţului exclus. Deci ultimul principiu trebuie respins ca instrument pentru descoperirea de noi adevăruri matematice".[26] La principiul terţului exclus trebuie adăugat principiul dublei negaţii şi toate celelalte formule logice derivate din acestea.

Restricţia intuiţionistă se referă de data aceasta la sfera deja restrânsă a matematicii propriu-zise. Ea priveşte raportul dintre stadiul unu şi stadiul doi din dezvoltarea matematicilor şi poate fi formulată astfel: în ciuda stabilirii unui paralelism matematico-lingvistic, operaţiile logice efectuate asupra limbajului matematic nu determină întotdeauna obţinerea unor rezultate cu corespondenţă matematică. Demonstraţia indirectă, de exemplu, atât de mult utilizată în matematica tradiţională, bazându-se pe principiul terţului exclus şi al dublei negaţii, nu are o valabilitate universală. Dacă un rezultat matematic nu poate fi obţinut decât prin demonstraţie indirectă, atunci valoarea lui rămâne discutabilă din punct de vedere intuiţionist, iar dacă se dovedeşte că rezultatul nu va fi obţinut niciodată pe cale directă, atunci este considerat fals. Dar nu numai rezultate de acest fel sunt considerate false, ci teorii întregi. „Consecinţa caracterului aprioric, atribuit legilor logicii teoretice, a fost că până de curând, afirmă Brouwer, aceste legi, inclusiv legea terţului exclus, au fost aplicate fără precauţii şi în matematica sistemelor infinite şi, în plus, nimeni nu s-a lăsat tulburat de aprecierea că rezultatele obţinute pe această cale în general nu mai sunt accesibile unei verificări empirice nici din punct de vedere teoretic, nici din punct de vedere practic. Pe această bază s-au construit vaste teorii false, îndeosebi în ultima jumătate de secol".[27]

---

[24] Al. Surdu, *Elemente dialectice în epistemologia intuiţionistă*, în „Revista de filosofie", nr. 2, 1975, pp. 215–217.

[25] L. E. J. Brouwer, *Historical background, principles and methods of intuitionism*, în *South African Journal of Science*, 49, 1952, p. 141.

[26] *Loc. cit.*

[27] L. E. J. Brouwer, *Consideraţii intuiţioniste asupra formalismului*, în O. Becker, *Fundamentele matematicii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 365.

S. Körner clasifică rezultatele matematice contestate de intuiționiști în: *concepte ideale* (care apar numai în stadiul lingvistic, dar nu au corespondent matematic), ca infinitățile actuale ale lui Cantor, numerele transfinite cardinale și ordinale, care sunt obținute numai prin definiții, dar care sunt imposibil de construit efectiv; *propoziții, legi sau axiome ideale* – primele deoarece rezultă din descrierea conceptelor ideale, ultimele (ca axioma alegerii, a incluziunii, a compoziției etc.) deoarece conduc la rezultate neverificabile – și *inferențe ideale*, respectiv, toate raționamentele corecte care însă poartă asupra unor concepte sau propoziții ideale. Excluderea acestora coincide cu ceea ce se numește de obicei „amputarea intuiționistă" a matematicii.

Din punct de vedere intuiționist, această „amputare" este perfect normală, în concordanță cu dezvoltarea intuiționistă a matematicii, așa cum și în dezvoltarea fizicii s-a ivit o perioadă în care au fost abandonate concepte fără corespondent fizic, ca „flogisticul". „La o analiză atentă, susține A. Markov, reiese că astfel de rezultate (matematice) sunt lipsite de conținut și că toate încercările de a le interpreta rațional sunt sortite eșecului".[28]

În felul acesta se conturează ceea ce Max Black numește atitudinea sau poziția „dinamică" față de dezvoltarea matematicilor. Poziția „statică", poziția logicist-formalistă constă în a concepe matematica drept un sistem de adevăruri eterne, care poate fi extins oricât, dar care nu poate fi niciodată controversat. „Înseamnă a concepe știința ca pe o bibliotecă care achiziționează noi volume, dar pe cele vechi nu le distruge niciodată".[29] Această poziție a fost caracterizată în mod asemănător și de către Poincaré și a fost combătută de acesta încă de la începutul secolului trecut.[30] Atitudinea dinamică constă în a concepe matematica drept „... produs al intelectului uman, care nu este infailibil. Atitudinea dinamică, consideră Black, este în conformitate cu evoluția concepției despre istorie și se naște din ea".[31]

Fundamentul metodologic al „amputației" intuiționiste a matematicilor constă în separația strictă a metodelor intuitiv-mentale directe de construcție a rezultatelor matematice de metodele logico-lingvistice. Ultimele au în matematici numai o valoare relativă. Un adept convins al acestei atitudini a fost și H. Weyl.[32]

Principala caracteristică a intervențiilor logico-lingvistice în matematici nu o constituie numai aplicarea fără restricții a definițiilor și a inferențelor pur logice, ci și sistematizarea lor, conceperea lor ca sisteme formale. Atitudinea extremistă este aceea de a considera că matematica nu este altceva decât știința sistemelor formale".[33]

Brouwer nu a acordat o importanță deosebită sistemelor formale, în afara faptului că le-a impus aceeași restricție în aplicarea principiilor logice. Intuiționiștii ulteriori, ce-i drept după circa douăzeci de ani, au încercat să găsească o metodă (de

[28] A. Markov, *Comentarii*, în trad. rusă a lucrării lui Heyting, *Intuitionisn. An Introduction*, Moscova, 1965, p. 162.
[29] M. Black, *The Nature of Mathematics*, London, 1953, p. 169.
[30] H. Poincaré, *op. cit.*, p. 42.
[31] M. Black, *op. cit.*, p. 171.
[32] H. Weyl, *op. cit.*, p. 11.
[33] H. B. Curry, *Outlines of a formalist philosophy of mathematics*, Amsterdam, 1958, p. 56.

tip axiomatic) prin care să respecte restricţiile intuiţioniste şi în acelaşi timp să beneficieze de avantajele formalismului.[34] Încercarea cea mai reuşită a fost a lui Heyting din 1930. Dar unele dintre deficienţele acestui sistem au determinat reinterpretarea lui şi construcţia altor sisteme.[35]

În legătură cu mecanismul dezvoltării matematicilor, Heyting însuşi precizează faptul că sistemele axiomatice intuiţioniste au numai o valoare descriptivă, că ele nu trebuie aplicate niciodată în sens constructiv.[36] Cu alte cuvinte, el susţine că mecanismul dezvoltării matematicilor trebuie să rămână construcţia intuitivă, nu cea formală, scopul oricărui sistem formal fiind numai acela de a descrie, de a sistematiza rezultatele obţinute.

Heyting nu contestă aportul sistemelor formale, cu restricţiile intuiţioniste (deci aportul sistemelor formale intuiţioniste, în care *tertium non datur* şi *duplex negatio* nu mai apar ca formule universal valabile), la obţinerea unor rezultate matematice care pot fi obţinute şi intuitiv, dar prin procedee mai complicate. Ceea ce contestă el este obţinerea unor rezultate bazate pe *noi raţionamente*, imprevizibile formal, chiar inacceptabile, dar a căror justificare intuitivă este evidentă.[37] Admiterea unor astfel de rezultate înseamnă recunoaşterea posibilităţii de dezvoltare *perpetuă* a matematicilor, care nu pot fi niciodată epuizate de cadrul restrâns al unui sistem formal. Aceasta, în accepţia generală admisă de intuiţionişti, că matematica *nu este o teorie*, ci o *activitate*, o activitate *profund creatoare*, ale cărei rezultate viitoare sunt *imprevizibile*.

Heyting a atras atenţia în repetate rânduri asupra aspectului penibil al multor critici referitoare la aşa-numita „amputare intuiţionistă" a matematicilor. „Matematica, spune Heyting, a făcut adesea sacrificii în favoarea rigorii şi a avut numai de câştigat. Sunt convins că ea mai are încă de câştigat, dacă se va conforma principiilor intuiţioniste".[38] În afară de aceasta, criticii uită de obicei faptul, bine cunoscut de către specialişti, că în matematica intuiţionistă „... amputaţiile sunt compensate prin distincţii mai subtile, care, pe de o parte, dublează teoriile clasice prin dezvoltare paralelă, dar, pe de alta, dau naştere la teorii fără echivalent în matematica clasică".[39] Sunt introduse o mulţime de nuanţări ale conceptelor clasice şi o serie de concepte ca: succesiune de alegeri libere, desfăşurare (*speiding*), specie, generator de numere reale etc.[40], imposibil de obţinut pe cale clasică. Or, toate acestea, plus modalităţile de raţionare prin care au fost construite şi teoremele elaborate pe baza lor, au fost obţinute independent de utilizarea metodelor logice tradiţionale sau axiomatico-formaliste, în genere, independent de studiul limbajului matematic.

---

[34] Al. Surdu, *Elemente de logică intuiţionistă*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1976, pp. 21–35.

[35] *Ibidem*, pp. 99–124.

[36] A. Heyting, *Axiomatic method and intuitionism*, în *Essays on the foundations of mathematics*, Amsterdam, 1962, p. 238.

[37] A. Heyting, *Logique et intuitionnisme*, în *Applications scientifiques de la logique mathématique*, Paris-Louvain, 1954, p. 83.

[38] A. Heyting, *Les fondements des mathématiques du point de vue intuitionniste*, în *Philosophie mathématique*, Paris, 1939, p. 74.

[39] *Loc. cit.*

[40] Vezi A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam, 1966.

„Noi considerăm, susține Heyting, că scopul științei nu constă în studiul limbajelor și nici în studiul ideilor pe care acestea le exprimă, ci chiar în crearea acestor idei. Dacă considerăm scrierile științifice ca pe niște tipuri speciale de limbaj, pe care le studiază sintaxa, atunci expunerea sintaxei acelor limbaje va constitui un nou obiect de studiu filologic și nimic în plus. De altfel, sintaxa unui limbaj se face într-un alt limbaj, iar sintaxa limbajului obiect va depinde de sintaxa limbajului uzual. În această succesiune de limbaje nu există nici un loc rezervat pentru exprimarea gândurilor. Noi nu acceptăm teza că drumul științelor se reduce la eliminarea spiritului".[41] Acesta este punctul de vedere general-filosofic, antineopozitivist al intuiționiștilor consecvenți din toate timpurile. El poate fi rezumat, în contextul acestei lucrări, astfel: *mecanismul dezvoltării matematicilor îl constituie spiritul viu, mereu creator al omului* (intuiția matematică rațională), *toate celelalte activități (lingvistice: orale sau scriptice, naturale sau artificial-simbolice, sintactice sau semantice; logice; tehnice; mecanice sau automate; estetice; morale etc.) pe care matematicianul, ca de altfel orice om de știință, este nevoit să le îndeplinească în procesul creației matematice, sunt activități secundare, pe care nu se poate baza și prin care nu poate fi explicat mecanismul dezvoltării matematicilor.*

C. Perspectivele dezvoltării matematicilor

Din punct de vedere intuiționist, viitorul matematicilor este asigurat. Intuiționiștii nu au fost și nu vor fi niciodată îngrijorați, ca formaliștii, de asigurarea noncontradicției diferitelor sisteme formale sau de asigurarea altor proprietăți ale acestora. Sursele spiritului creator al omului fiind inepuizabile, viitorul matematicii, ca și al celorlalte științe, nu poate fi altul decât dezvoltarea continuă. Cu toate acestea, din cauza modului idealist-subiectiv în care este concepută intuiția matematică, fiind absolut *a priori*, ca independentă de orice fapt de experiență, intuiționiștii pierd din vedere *rolul fundamental al practicii* în dezvoltarea matematicilor, faptul că aceasta nu se dezvoltă numai în sine și pentru sine.

Ce-i drept, intuiționiștii (în special Brouwer) vorbesc și despre un tip de experiență, care nu ar fi altceva decât în experiența matematică. Prin acest concept încearcă Heyting să concilieze cele două teze contrare: 1) că matematica pură este o creație liberă a spiritului și că nu are în sine nici un raport cu faptele de experiență și 2) că simpla constatare a unui fapt de experiență conține întotdeauna edificarea unui sistem matematic, altfel spus, conceptele matematice nu provin din experiență; dar aceasta nu contrazice faptul că experiența prilejuiește formarea acestor concepte.[42] Mai concret, după Heyting, raportul dintre fizică și matematică nu ar consta în aceea că experiența fizică ar determina obținerea unor rezultate matematice,

[41] A. Heyting, *Les fondements des mathématiques du point de vue intuitionniste*, p. 75.
[42] A. Heyting, *Les fondements des mathématiques*, Paris-Louvain, 1955, pp. 74–75.

ci în aceea că, în măsura în care fizica este o ştiinţă exactă, ea însăşi ţine de experienţa matematică şi prilejuieşte deci un act matematic creator, care e la fel de *a priori* ca oricare altul. Din această cauză, constată Heyting, prin dezvoltarea amplă a edificiului intuiţionist al matematicii se pot obţine şi fundamentele fizicii teoretice.[43] Raportul ar fi deci de la matematici către fizică, şi nu invers.

Această direcţie de dezvoltare a matematicii intuiţioniste a fost avansată pe baza „relaţiilor de incertitudine" ale lui Heisenberg, care ar ilustra tocmai restricţia intuiţionistă referitoare la valabilitatea legii terţului exclus.[44] Aşa-numita „matematică intuiţionistă fără negaţie" ar fi de asemenea ilustrată în fizică prin relaţiile de „compozabilitate"[45], iar în mecanică, prin teoria intuiţionistă a continuului[46]. În fine, au fost şi încercări de aplicare a unor logici de tip intuiţionist la fundamentele fizicii.[47]

Dar perspectivele intuiţioniste ale dezvoltării matematicilor mai cunosc şi alte direcţii, care nu mai au o legătură directă cu intuiţionismul ortodox.[48]

Una dintre aceste perspective o constituie matematica recursivă. T. Skolem, care a încercat reconstrucţia aritmeticii pe baza metodei recursive, respingând în mod constant admiterea logicist-formalistă a infinitului actual, mărturiseşte că, independent de Brouwer, a ajuns la idei similare.[49] Una dintre noţiunile fundamentale ale recursivităţii, funcţia generală recursivă, după cum mărturiseşte Gödel, se datoreşte intuiţionistului J. Herbrand şi poartă pecetea concepţiei intuiţioniste. Este demnă de remarcat definiţia în termeni recursivişti dată de Herbrand raţionamentului intuiţionist.[50] Pe linie recursivistă, matematica intuiţionistă are tangenţe şi cu rezultatele teoretice şi chiar tehnice obţinute în legătură cu raportul dintre recursivitate şi calculabilitate, cu cele două aspecte ale sale (*computability and calculability*).

O altă direcţie de dezvoltare a matematicii, legată de perspectiva intuiţionistă, o constituie *matematica constructivistă* a lui Markov. Ea se bazează pe o concepţie intermediară între matematica intuiţionistă propriu-zisă şi matematica recursivă.[51] Modalitatea în care concepe Markov algoritmii are într-adevăr un pronunţat caracter intuiţionist.[52] La aceasta trebuie adăugate restricţiile constructiviste de tip intuiţionist, care la Markov sunt uneori chiar mai dure decât cele intuiţioniste.

Dar atât matematica recursivă, cât şi matematica constructivistă a lui Markov conţin şi elemente evidente de tip formalist. Skolem, de exemplu, utilizează raţionamente bazate pe legea terţului exclus, iar contribuţiile lui Hilbert şi Bernays

---

[43] A. Heyting, *Les fondements des mathématiques du point de vue intuitionniste*, *loc. cit.*

[44] P. Février, *Sur une forme générale de la définitions d'une logique*, în *Comptes Rendus de l'Acad. Sc. Paris*, nr. 204, 1937, p. 481.

[45] R. Bengy-Puyvallée, *Sur les règles de composabilité dans la logiques de la mathématique intuitionniste sans négation*, în *Comptes Rendus de l'Acad. Sc. Paris*, nr. 226, 1948, p. 455.

[46] J. L. Destouches, *Sur la méchanique classique et l'intuitionnisme*, în *Indagationes Mathematicae*, 13, 1951, p. 75.

[47] P. Mittelstaedt, *Probleme filosofice ale fizicii moderne*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 236.

[48] B. van Rootselaar, *Intuition und Konstruktion*, în *Studium Generale*, nr. 3, 1966, pp. 175–181.

[49] T. Skolem, *The foundations of elementary arithmetic established by means of the recursive mode of thought*, în *From Frege to Gödel*, Harvard Univ. Press, 1967, p. 302.

[50] J. Herbrand, *Écrits logiques*, Paris, 1968, pp. 210–211.

[51] B. van Rootselaar, *op. cit.*, p. 180.

[52] Markov, *op. cit.*, p. 162.

din acest domeniu sunt evident formaliste.[53] În matematica lui Markov obiectele constructiviste nu mai sunt numerele, ci „anumite figuri", pe care Markov le compară cu cuvintele unui limbaj, ceea ce deplasează sfera investigației din stadiul unu în stadiul doi al dezvoltării matematicilor. Or faptul că aceste perspective, nemaifiind pur intuiționiste, determină totuși apariția unor rezultate recunoscute de ambele părți dovedește că teza lui Brouwer, după care formalismul ar evolua către intuiționism, opțiunea pentru unul din ele rămânând o problemă de gust, nu este confirmată de evoluția matematicii. Dimpotrivă, se dovedește că formalismul și intuiționismul pot conlucra în anumite domenii matematice fără să se infirme unul pe celălalt, iar rezultatele obținute satisfac ambele orientări.

În fine, pe aceeași linie, trebuie menționată *matematica formalist-neointuiționistă*. Ea corespunde unei previziuni deosebit de interesante a lui Richard Baldus, făcută în 1921. El a prezis că formaliștii se vor împărți în viitor în două grupe: unii nu vor putea să înțeleagă obiecțiile intuiționiștilor, iar alții vor admite că raționamentele respinse și cele admise de intuiționiști nu au aceeași stringență logică. Primii vor rămâne la formalismul pur, iar ceilalți vor extinde demonstrația lipsei de contradicție a lui Hilbert pe spezele intuiționismului.[54] Primul pas în direcția a doua l-a făcut Heyting însuși. El a stimulat, cu toate măsurile sale de prevedere (postularea faptului că nici un sistem formal nu va putea epuiza matematica intuiționistă), tendința formalistă de a înlocui matematica intuiționistă cu propriul ei sistem formal.

J. Myhill, unul dintre adepții acestei orientări, susține că matematica intuiționistă va fi cu timpul perfect formalizată, că s-au obținut deja numeroase succese, iar greutățile care se ivesc nu fac decât să stimuleze perfecționarea formalismului.[55] Heyting, pe de altă parte, atrage atenția asupra faptului că formalizările în discuție sunt numai aparente, că ele se bazează pe transcrieri ale rezultatelor intuiționiste în termeni clasici, dar că aceste transcrieri nu sunt legitime, iar procedeul de a institui teoremele intuiționiste, nedemonstrabile formalist, drept axiome este un subterfugiu prin care intuiționismul pierde orice caracter specific, căci, în fond, particularitatea matematicii intuiționiste constă tocmai în demonstrarea unor astfel de teoreme.[56] Este interesant faptul că unii dintre formaliștii neointuiționiști au ajuns chiar la încercări de a justifica „intuiționistic" legea terțului exclus![57]

Fără a intra în amănunte, menționăm faptul că, în ciuda protestelor lui Heyting, această linie formalistă de dezvoltare a matematicii intuiționiste câștigă tot mai mulți adepți. Aceasta nu înseamnă că celelalte direcții menționate, și deci cea intuiționistă propriu-zisă, ar fi fost abandonate. Care dintre cele două poziții contrare, în legătură cu matematica formalist neointuiționistă, este cea justă, nu mai este însă o problemă referitoare la perspectiva dezvoltării matematicilor, ci însăși rezolvarea ei va depinde de cursul acestei dezvoltări.

---

[53] G. T. Kneebone, *Mathematical logic and the foundations of mathematics*, London, 1965, p. 267.

[54] R. Baldus, *Formalismus und Intuitionismus in der Mathematik*, Karlsruhe, 1924, p. 34.

[55] J. Myhill, *Formal systems of intuitionistic analysis*, I, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, III, Amsterdam, 1968, p. 162.

[56] A. Heyting, *Intuitionism in mathematics*, în *La philosophie contemporaine*, Firenze, 1968.

[57] A. S. Troelstra, *The theory of choice sequences*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, III, Amsterdam, 1968.

2

PROBLEME INTUIȚIONISTE ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

Intuiționismul olandez, al cărui inițiator a fost L. E. J. Brouwer, apare, ca orientare filosofico-metodologică din fundamentele matematicilor, la începutul secolului trecut. El a fost numit și „neointuiționism", pentru a-l distinge de așa-numitul „preintuiționism" și pentru a-l opune neopozitivismului și neoplatonismului (orientări legate la rândul lor de fundamentele matematicilor).

Neointuiționismul a trezit însă și interesul unor exegeți care s-au ocupat intens cu problema originii principalelor orientări din gândirea teoretică contemporană, în special de originea logicismului și a formalismului, determinante pentru apariția neopozitivismului și a neoplatonismului matematic. E. W. Beth, O. Becker, J. M. Bocheński și St. Körner găsesc analogii ale acestora până în filosofia greacă.[1] Uneori s-a mers atât de departe încât formaliștii contemporani au sfârșit prin a fi numiți „platonicieni", iar neointuiționiștii „aristotelicieni".[2]

Asemănătoare, și chiar mai îndreptățită, este aprecierea lui Max Black, după care neointuiționiștii ar fi kantieni.[3] Aprecierea este mai îndreptățită pentru faptul că neointuiționiștii, în special Brouwer, s-au inspirat direct din opera lui Kant, împrumutându-i adesea terminologia. În plus, ca și în cazul filosofiei antice (în care Aristotel, asemenea neointuiționiștilor, a combătut logicismul eleat și formalismul platonic, și a oferit o soluție, în care intuiția joacă un rol fundamental, paradoxurilor lui Zenon), Kant, în filosofia modernă, încearcă să rezolve situația paradoxală creată de David Hume, care, la rândul său, trăsese ultimele consecințe din doctrina de tip formalist a lui Berkeley.

Soluția sceptică a lui Hume la problema posibilității științei echivala în ultimă instanță cu desființarea științelor, în afară de cele matematice, cu transpunerea lor în planul îndoielnicului și întâmplătorului. Pentru restabilirea raportului dintre senzorial și rațional, dintre ordinea faptică și cea rațională (ideală), Kant consideră că există, pe de o parte, obiectul în sine (*Ding an sich*), independent de gândire (idei), și pe de altă parte, forme în sine, independente de obiectele în sine. Cunoașterea apare drept confruntarea obiectului în sine cu formele în sine. Dar aceasta nu este o confruntare pasivă, ci o *activitate constructivă*. Rezultatul ei este obiectul cunoașterii sau fenó-

---

[1] Vezi amănunte la Al. Surdu, *Probleme logiciste, formaliste și intuiționiste în filosofia greacă*, în *Probleme de logică*, vol. VI, Edit. Academiei Române, București, 1975.

[2] C. Chevalley, *Sur la pensée de Jacques Herbrand*, în J. Herbrand, *Ecrits logiques*, Paris, 1968, p. 18.

[3] M. Black, *The nature of mathematics*, London, 1953, p. 187.

menul, care nu mai este nici obiect în sine, nici formă în sine. Ca rezultat al activității raționale constructive, obiectul cunoașterii, spre deosebire de obiectul în sine, este supus legilor raționale. Între asemenea „obiecte" există legături necesare, cauzale. Legitatea și cauzalitatea nu mai sunt nici ale obiectului în sine, nici ale formei în sine, ci ale unității lor. Această unitate se realizează prin intermediul intuiției *a priori*.

A. Intuiția *a priori*

Descartes făcuse distincția între intuiția empirică și intuiția pură. Cu ajutorul intuiției empirice, prin intermediul obiectelor, se obțin idei despre aceste obiecte. Cu ajutorul intuiției pure, prin intermediul ideilor despre obiecte, se obțin idei clare și distincte. Intuiția pură presupune intuiția empirică, iar cea empirică presupune obiectele.

Referindu-se la această concepție, Kant constată că „... pare cu neputință să intuim în mod originar, *a priori*".[4] Posibilitatea intuiției *a priori* ca act mental o constituite numai admiterea faptului că înainte de cunoaștere nu există obiecte ale cunoașterii, că ele abia urmează a fi construite. Înaintea cunoașterii există doar obiectul în sine (*in re*) și formele în sine (*in mente*). Dintre acestea numai formele în sine pot oferi intuiții *a priori*, iar acestea sunt spațiul și timpul. Rezultatul confruntării dintre datele oferite de obiectul în sine și forma lui *a priori*, simplist vorbind, constituie obiectul cunoașterii sau fenómenul. Amănuntele nu interesează aici. Importantă este distincția, subliniată în repetate rânduri de către Kant, dintre obiectul în sine și fenómene. Obiectul în sine există independent de formele *a priori*, fenómenul însă nu. Dacă la Descartes apărea o intuiție (pură) a intuiției (empirice), la Kant apare un obiect (fenómen) al intuiției (*a priori*). La Descartes schema era: obiect → intuiție empirică → intuiție pură. La Kant schema este: (obiect în sine + intuiție *a priori*) → (obiect al intuiției *a priori* sau fenómen).

Intuiția *a priori* coincide ca poziție cu intuiția empirică a lui Descartes, necesitând, prin urmare, o altă intuiție care să o facă clară și distinctă. Acest lucru a fost simțit și de către Kant. El consideră că spațiul, de exemplu, ca formă a sensibilității sau intuiție *a priori* necesită, la rândul lui, o reprezentare clară (*deutliche Vorstellung*)[5], al cărei rezultat este conceptul spațiului (*Begriff des Raumes)*. Distincția dintre spațiu, ca simplă intuiție, și conceptul spațiului este destul de vagă. Kant însuși oscilează. În prima ediție spune: *Wollen wir zuerst den Raum betrachten*, iar în a doua: *wollen wir zuerst des Begriff des Raumes erörtern.*[6] Prin *Erörterung* (*expositio*) înțelegând (tot în ediția a II-a) tocmai „reprezentarea clară" a ceea ce aparține unui concept.

[4] Im. Kant, *Prolegomena*, Leipzig, 1888, p. 59.
[5] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1966, p. 95.
[6] *Ibidem*.

B. Construcţia gnoseologică a obiectului matematic

Faptul că Immanuel Kant porneşte desfăşurarea *Criticii* de la întrebarea „Cum este posibilă matematica pură?", dovedeşte că el avea permanent în vedere problema ridicată de Hume. Matematica (prin care se înţelegea geometria şi algebra), spre deosebire de celelalte ştiinţe, avea şi la Kant următoarele avantaje: (1) rezultatele erau *exacte*, (2) exactitatea nu depindea de nimic altceva decât de calculul matematic, (3) deşi independentă, rezultatele ei sunt valabile în orice domeniu, (4) ceea ce dovedeşte că aceste rezultate nu sunt arbitrare. Aceste avantaje se datorează caracterului specific al obiectelor matematice. Acestea, spre deosebire de fenómene, sunt independente de materia senzorială. Cu toate acestea, şi ele sunt alcătuite din materie şi formă. „Spaţiul şi timpul, spune Kant, sunt acele intuiţii pe care matematica le pune la baza tuturor cunoştinţelor şi judecăţilor ei, care se dovedesc apodictice şi necesare în acelaşi timp".[7] Deci, intuiţiile *a priori* sunt *baza* construcţiilor matematice. „Geometria pune la bază intuiţia pură a spaţiului. Aritmetica îşi construieşte conceptele numerice prin adăugarea succesivă a unităţilor în timp".[8]

Ca *baze* ale construcţiilor, se poate considera că intuiţiile *a priori* constituie *materia* obiectelor matematice. Spre deosebire de fenómene, obiectele matematice ar fi alcătuite dintr-o *materie* formală. Ceea ce este *formă* pentru fenómen devine *materie* pentru obiectul matematic.

Intuiţia *a priori*, în calitate de materie formală, poate fi supusă acelei „reprezentări clare" ce constituie *conceptul matematic* (în cazul spaţiului, conceptul de spaţiu). „A *construi* un concept matematic, spune Kant, înseamnă a reprezenta clar intuiţia *a priori* care îi corespunde".[9] Formele *a priori* ale sensibilităţii constituie *materia* (formală) a conceptelor pure ale intelectului.[10] Dar aceasta înseamnă, altfel spus, că şi conceptele matematice pot fi considerate ca *forme* ale acestei materii.

Obiectul matematic, ca şi fenómenul, trebuie să fie un compus din materia formală (intuiţia *a priori*) şi forma ei corespunzătoare (conceptul matematic). Obiectul matematic este şi el o *construcţie*, care, în calitate de intuiţie, trebuie să alcătuiască un obiect singular (*ein einzelnes Objekt*), dar acesta, în calitate de obiect corespunzător unui concept, trebuie să aibă valabilitate generală pentru toate intuiţiile posibile. Kant se referă mai ales la triunghi, ca obiect (*Gegenstand*) corespunzător conceptului de triunghi. Triunghiul poate fi construit „prin simpla imaginaţie în intuiţia pură" sau poate fi reprezentat conform acesteia „pe hârtie în intuiţia empirică". În ambele cazuri se consideră că reprezentarea este „cu totul *a priori* fără a-i fi împrumutat modelul dintr-o experienţă oarecare". Deci, obiectul matematic este un

[7] Im. Kant, *Prolegomena*, p. 60.
[8] *Ibidem*.
[9] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1966, p. 744.
[10] *Ibidem*, p. 747.

obiect singular, fără a fi însă obiect în sine sau fenómen. El este o reprezentare generală *in concreto* (în intuiția pură *a priori*) a conceptului matematic.[11]

Geometria are la bază intuiția pură a spațiului și conceptele geometrice. Obiectele geometrice sau reprezentările *in concreto* și *a priori* ale conceptelor pe baza intuiției pure a spațiului sunt numite *Grössen = quanta*, deci un fel de câtimi sau mărimi dimensionale, spre deosebire de simpla mărime (*blosse Grösse = quantitas*), care nu presupune un obiect. Kant precizează faptul că triunghiul desenat pe hârtie (în intuiția empirică) reprezintă obiectul matematic (corespunzător conceptului respectiv numai în măsura în care este construit în acest scop, făcându-se abstracție de imperfecțiunile sale.[12] Perfectă este numai reprezentarea, „prin simpla imaginație în intuiția pură", numită și *schemă transcendentală* sau *schemă pură.*

Aritmetica are la bază intuiția pură a timpului. Spre deosebire de spațiu, care este o condiție a fenomenelor exterioare, timpul este și o condiție a celor interioare, deci a *tuturor* fenómenelor. Timpul este astfel mai general decât spațiul. Față de obiectul geometric, care presupune numai intuiția *a priori* a spațiului și conceptul geometric pur, obiectul aritmetic, *numărul*, presupune intuiția *a priori* a timpului ca materie și conceptul de număr ca formă, dar mai presupune și *unitatea sintetică a reprezentărilor* date de intuițiile *a priori* ale timpului.

Kant nu tratează în mod special problema numărului, ceea ce pare curios, având în vedere spațiul întins pe care îl acordă obiectului geometric. Nu găsim nici un exemplu de construcție a unui obiect numeric, a unui număr *determinat.* Kant spune: „*Schema* pură a *cantității* (quantitas), ca fiind unul din conceptele intelectului, este *numărul*, care este o reprezentare ce cuprinde la un loc adunarea sau alăturarea (*Addition*) succesivă de unu la unu (care sunt de același fel = *gleichartigen*)".[13] Din acest context lipsește însă exemplificarea construcției numărului *unu.* Și poate să rămână deschisă problema dacă, la Kant, unu presupune la rândul lui „unitatea sintetică" amintită mai sus sau este un obiect matematic singular, care necesită numai intuiția pură a timpului și conceptul matematic de *unu.*

În legătură cu „alăturarea succesivă de unu la unu" și cu „unitatea lor sintetică", Kant precizează: „Fără conștiința că ceea ce gândim este același cu ceea ce am gândit cu o clipă mai înainte, întreaga reproducere în seria reprezentărilor ar fi zadarnică. Căci ar fi o nouă reprezentare în starea actuală care nu ar aparține deloc actului prin care ea ar trebui să producă în mod succesiv (*nach und nach*), și diversul ei n-ar constitui niciodată un întreg, deoarece i-ar lipsi unitatea pe care numai conștiința i-o poate da".[14] Prin urmare, obiectul aritmetic, numărul, presupune unitatea diversității reprezentărilor (diferite și succesive). Această *unitate în diversitate,* cu vădite caracteristici dialectice, fiind legată de reprezentări, imprimă însă un anumit *specific* obiectelor matematice. În cazul obiectelor geometrice, care pot fi reprezentate atât simultan cât și succesiv, este evident că există totuși limite ale reprezentării. Câte figuri geometrice ne putem reprezenta simultan sau succesiv, astfel încât unitatea

[11] *Ibidem*, p. 746.
[12] *Ibidem*, p. 744.
[13] *Ibidem*, p. 241.
[14] *Ibidem*, p. 180.

lor să fie la rândul ei o „reprezentare clară"? Situaţia reprezentărilor numerice (care sunt *numai* succesive, vizând în primul rând numerele ordinale) este cunoscută. Datorită limitei pe care o presupune reprezentarea, primitivii adulţi numără obiectele împărţindu-le în grupuri egale cu *baza* numărătorii lor. Dacă baza numărătorii este *cinci*, primitivul numără până la cinci şi apoi începe din nou cu unu. Baza numărătorii primitive este întotdeauna o cifră reprezentabilă. Organele, membrele, dar mai ales degetele au slujit drept astfel de reprezentări, care, având în vedere faptul că în timpul numărătorii se făcea abstracţie de funcţiile lor fiziologice, pot fi considerate à la Kant reprezentări *a priori* redate *in concreto*, cazul cel mai ilustrativ constituindu-l hieroglifele numerelor. Indiferent de gradul de civilizaţie, în mod obişnuit există o limită naturală de reprezentare clară a numerelor concepute ca succesiuni de *unu*.

Aceeaşi situaţie apare şi din perspectiva *unităţii* reprezentărilor, care vizează mai mult numerele cardinale. Ceea ce nu poate fi reprezentat clar ca succesiune de intuiţii identice este cu atât mai puţin reprezentabil ca unitate a acestor intuiţii succesive. Unitatea diversului reprezentărilor date de intuiţiile *a priori* presupune, în cazul obiectelor aritmetice, *limitarea la primele numere*, atât din perspectiva ordinalităţii (a succesiunii reprezentărilor), cât şi din perspectiva cardinalităţii (a unităţii reprezentărilor) lor. Kant, nelucrând cu exemple, nu semnalează această dificultate şi deci nu-şi pune problema soluţionării ei.

Obiectul matematic se dovedeşte a fi, din punct de vedere kantian, un *fel* de intermediar între fenómen şi concept, neavând nici o legătură cu obiectul în sine. El este rezultatul activităţii creatoare a minţii – o construcţie gnoseologică care presupune formele *a priori* ale sensibilităţii şi conceptele pure.

Kant consideră că *toate judecăţile matematice sunt sintetice*[15], spre deosebire de părerea, curentă pe atunci, că ar fi analitice.

Judecăţile sintetice (matematice), ca şi cele analitice, consideră Kant, *pot fi deduse unele din altele* pe baza respectării principiului noncontradicţiei, dar niciodată o judecată sintetică nu poate fi stabilită în sine pe baza principiului noncontradicţiei fără a presupune o altă judecată sintetică din care poate fi dedusă.[16]

Judecăţile matematice, exprimând adevăruri „apodictice şi necesare", nu pot fi, în concepţia lui Kant, decât judecăţi *a priori*, căci judecăţile empirice nu implică necesitatea. Judecăţile matematice sunt, prin urmare, judecăţi sintetice *a priori*. Posibilitatea acestor judecăţi sintetice *a priori* o garantează existenţa intuiţiei *a priori* a spaţiului şi a timpului la care se referă toate cunoştinţele matematice.

Kant subliniază însă în permanenţă faptul că intuiţiile *a priori* (spaţiul şi timpul) sunt forme ale sensibilităţii, că ele aparţin fenómenului, şi nu obiectului în sine. Pe baza acestei distincţii dintre fenómen şi obiectul în sine, şi pe baza intuiţiilor *a priori* care garantează, în ultimă instanţă, orice experienţă posibilă, Kant va justifica, alături de matematică, şi posibilitatea fizicii şi a metafizicii, restabilind, cum spunea Max Black, filosofia şi edificiul ştiinţelor după critica distructivă a scepticismului lui Hume.

---

[15] *Ibidem*, p. 67.

[16] Im. Kant, *Prolegomena*, p. 43.

C. Idei neointuiționiste de inspirație kantiană

Neointuiționiștii, deși într-un context teoretic mult mai complex decât cel implicat de doctrinele lui Berkeley și Hume, și anume în contextul impunerii a două tendințe teoretice (logicismul și formalismul) cu suport filosofic (neopozitivismul și neoplatonismul matematic), au fost nevoiți adesea să apeleze la idei de tip kantian, opuse virtual celor pozitiviste sau platonice – la ideile sale de tip intuiționist.[17]

În esență, neointuiționiștii adoptă teoria kantiană a aprioricității pentru a combate teza logicist-neopozitivistă a construcției obiectelor matematice cu mijloace pur logice (prin definiții corecte), teză care duce în cele din urmă la apariția paradoxurilor logico-matematice, și teza formalist-neoplatonică a existenței în sine a obiectelor matematice.

Apriorismul kantian oferă într-adevăr o soluție intermediară, obiectul matematic neputând fi un obiect în sine (*Ding an sich*) și, cu toată dependența lui de conceptul matematic, presupunând existența formelor *a priori* ale sensibilității.

Pentru L. E. J. Brouwer, inițiatorul neointuiționismului, *intuiția* de *bază a matematicii* se referă numai la timp, acesta fiind și pentru Kant mai cuprinzător decât spațiul, fiind o condiție a formelor exterioare (ca și spațiul), dar și a fenómenelor interioare. Brouwer adaugă la aceasta teza carteziană a reducerii geometriei la aritmetică prin intermediul calculelor de coordonate.[18] Dar intuiția de bază a matematicii, referitoare numai la timp (ca formă *a priori* a sensibilității), nu mai presupune la Brouwer existența unui obiect în sine, ci existența unei *conștiințe în sine* (*in its deepest home*), care, inițial, ar oscila între liniște și senzație.[19] Senzația este „fenomenul inițial" care determină exodul conștiinței din starea sa primară, oscilatorie. Succesiunea senzațiilor constituie „mișcarea timpului". O senzație prezentă cedează locul altei senzații, astfel încât conștiința o reține pe prima ca pe o senzație trecută. Este de remarcat faptul că aici nu este vorba de o senzație a ceva, ci de senzații *pure*, a căror singură determinație este *succesiunea*. Conștiința, care revine asupra acestor senzații, ca asupra unor fenomene înstrăinate de ea însăși, le consideră obiecte, iar pe sine se consideră minte (*mind*) sau subiect opus acestora. În măsura în care se accentuează înstrăinarea obiectelor față de conștiință, ele își pierd egocitatea, iar mintea se transformă din subiect constructor al obiectelor în Eu *cunoscător* al acestora. În acest moment poate să apară intuiția de bază a matematicii. Aceasta este

[17] În legătură cu alte surse istorice de tip intuiționist, ca cele aristotelice sau carteziene, dar și cu contribuțiile originale ale neointuiționiștilor în logică și în celelalte domenii ale filosofiei, vezi Al. Surdu, *Elemente de logică intuiționistă*, Editura Academiei Române, București, 1976, și Al. Surdu, *Neointuiționismul*, Editura Academiei Române, București, 1977.

[18] L. E. J. Brouwer, *Intuitionism and formalism*, în „Bulletin of American Mathematical Society", nr. 20, 1913, p. 86.

[19] L. E. J. Brouwer, *Consciousness, philosophy and mathematics*, în *Proc. X^th Intern. Congress Philosophy*, Amsterdam, 1948, p. 1235.

caracterizată drept „o activitate nelingvistică esenţială a minţii" care îşi are originea în „percepţia unei mişcări a timpului". *Mintea* înlocuieşte „formele *a priori* ale sensibilităţii". Actul intuiţiei de bază se realizează însă, în spirit aristotelic, prin *abstractizare.*[20] Mai precis, mintea revine asupra succesiunilor de senzaţii pe care le-a reţinut conştiinţa ca senzaţii trecute şi senzaţii prezente, asupra acestor dualităţi dintre care una cedează locul celeilalte, şi, prin abstractizare, obţine „forma goală a substratului comun al oricărei dualităţi". Deşi obţinută prin abstractizare, această „formă goală", care constituie intuiţia de bază a matematicii, presupune o „unitate în diversitate" cu aceleaşi implicaţii ca la Kant. Dualitatea, caracteristică intuiţiei de bază, limitează activitatea intuitivă la construcţia primelor două numere naturale. Restul numerelor se obţin prin „repetarea nelimitată a intuiţiei de bază".[21] Mai precis, unul dintre membrii dualităţii poate fi conceput la rândul său drept o dualitate şi astfel se obţine numărul trei ş.a.m.d. Imediat intuitive rămân însă numai primele două numere.

Neointuiţioniştii combat maniera logicist-formalistă de introducere a obiectelor matematice prin definiţii, simpla restricţie constituind-o noncontradicţia. Deci, asemenea lui Kant, consideră că judecăţile matematice nu sunt analitic-explicative. Brouwer afirmă, urmărindu-l întru totul pe Kant, că judecăţile matematice sunt sintetice *a priori.*[22] Fundamentul acestora îl constituie intuiţia de bază a matematicii, respectiv scurgerea timpului. Brouwer considera că formarea judecăţilor sintetice *a priori* ale matematicii este garantată de: (1) posibilitatea sintezei matematice, respectiv a conceperii unităţii în diversitate, (2) posibilitatea construcţiei succesive de noi unităţi în diversitate, (3) posibilitatea „interpolării" în vederea realizării unei legături între două elemente ale aceluiaşi întreg şi (4) principiul inducţiei matematice. Primele două posibilităţi sunt exprimate aproape în termeni kantieni.[23]

Ca şi Kant, intuiţioniştii, ce-i drept cu un scop mai restrâns, vizând, în primul rând, matematicile, încearcă o „restabilire" a edificiului ştiinţelor şi al filosofiei, după descoperirea paradoxurilor logico-matematice. Ei nu acceptă soluţia logicistă, a evitării paradoxurilor prin teoria tipurilor, şi nici pe cea formalistă, după care matematica finitului ar fi evidentă în sine, iar cea transfinită, în care se operează cu entităţi ideale (numere transfinite) ar putea fi construită cu mijloace pur logice, astfel încât să fie respectat cu strictețe principiul noncontradicţiei.

Brouwer considera că entităţile matematice ideale, care nu pot fi construite intuitiv, sunt, ca şi ideile raţiunii la Kant, lipsite de corespondent real. *Noncontradicţia*, consideră Brouwer, nu garantează corectitudinea teoremelor. Teoremele corecte trebuie distinse de cele care sunt *doar* necontradictorii.[24] O teoremă *doar* necontradictorie este o teoremă a cărei demonstraţie nu presupune

[20] L. E. J. Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, în „Monatshefte für Mathematik und Physik", 36 Bd., 1 Heft, 1929, p.154.

[21] L. E. J. Brouwer, *Over de Grondslagen der Wiskunde*, Amsterdam, 1907, p. 119.

[22] *Ibidem*, p. 120.

[23] *Loc. cit.*

[24] L. E. J. Brouwer, *De onbetrouwbaarheid der logische principes*, în *Wiskunde, waarheid, werkelijkheid*, Groningen, 1919, p. 12.

nici o contradicție, dar pentru care nu există și nici nu poate să existe vreo *dovadă* că ea se referă la entități matematice care pot fi construite efectiv. Introducerea entităților matematice în demonstrații prin simpla lor definiție necontradictorie, posibil de realizat printr-un număr finit de cuvinte, nu este considerată o construcție efectivă a acestor entități, ceea ce face ca existența lor să fie îndoielnică.[25]

Mult mai dezvoltată decât la Kant (datorită contribuțiilor logiciste și formaliste din această direcție) este critica intuiționistă a utilizării abuzive a metodei axiomatice. Neointuiționiștii consideră că metoda axiomatică nu trebuie utilizată în sens *constructiv*. Entitățile matematice și relațiile dintre acestea trebuie să *preexiste*, să poată fi construite intuitiv *înainte* de *sistematizarea* lor în cadrul unei teorii axiomatice. Metoda axiomatică nu trebuie să fie altceva decât o modalitate de *descriere*, de *ordonare* și *sistematizare* a unei teorii intuitive existente deja.[26] În caz contrar, cu ajutorul unor mijloace pur logice, pot fi elaborate teorii axiomatice necontradictorii asupra unor entități contradictorii. Aceasta în cazul teoriei axiomatice a mulțimilor, care este contradictorie, dar căreia nu-i corespunde o teorie intuitivă preexistentă necontradictorie. În cadrul acesteia apare entitatea ideală de „mulțime a tuturor mulțimilor" (care amintește de „ființa tuturor ființelor" la Kant), considerată de către toți intuiționiștii drept noțiune fără nici un corespondent real.

Restricția intuiționistă referitoare la utilizarea în matematici numai a entităților constructibile intuitiv a fost considerată de către formaliști o adevărată „mutilare a matematicii". Alții au considerat însă că „mutilarea" aceasta este tot atât de necesară în matematici, pe cât de necesară a fost eliminarea din fizică a unor pseudoconcepte ca *mediul eter*, *flogisticul* ș.a. Nerespectarea restricției intuiționiste poate determina construcția unor sisteme necontradictorii, adevărate edificii „de o excepțională armonie și frumusețe", cum o recunoaște și Brouwer însuși[27], dar care nu au, din punct de vedere intuiționist, nici un conținut precis și nici o legătură cu matematica.

D. Considerații critice

Este ușor de observat faptul că neointuiționiștii, în special Brouwer, deși au preluat concepte fundamentale din filosofia lui Kant, cum sunt: intuiția *a priori* a timpului, unitatea în diversitate, judecata sintetică *a priori*, sau metode, cum ar fi: constructivismul gnoseologic, limitarea deductibilității logice și a noncontradicției la aspectele lor descriptiv-sistematizatoare, delimitarea conceptelor cu corespondent intuitiv de ideile care nu reprezintă nimic, nu au mers strict pe linie kantiană. Conceptele și metodele respective, deși cu aceleași denumiri, au totuși semnificații diferite.

[25] L. E. J. Brouwer, *Intuitionism and formalism*, pp. 86–88.

[26] A. Heyting, *Axiomatic method and intuitionism*, în *Essays on the Foundations of Mathematics*, Amsterdam, 1962, pp. 238–239.

[27] L. E. J. Brouwer, *The effect of intuitionism on classical algebra of logic*, în „Proceedings of the Royal Irish Academy", nr. 57, p. 116.

Intuiţia de bază, cu toate că este *a priori,* nu coincide cu cea kantiană. Ultima presupunea obiectul în sine, cea intuiţionistă presupune conştiinţa în sine, având evidente trăsături idealist subiective à la Berkeley. Brouwer, de altfel, se declara în mod deschis solipsist. În plus, deşi nu are nici un suport obiectiv, intuiţia de bază este considerată ca rezultat al unui proces de abstractizare (de tip clasico-aristotelic), presupunând şi elemente dialectice, ce-i drept pe plan cu totul subiectiv, de coloratură hegeliană (autoînstrăinarea conştiinţei).

Doctrina neointuiţionistă este în mod evident eclectică, cu un caracter pronunţat idealist-subiectiv, ceea ce infirmă fără nici un dubiu teza după care neointuiţioniştii ar putea fi consideraţi kantieni sau, eventual, neokantieni.

În plus, metodele utilizate, în ciuda unor coincidenţe frapante, cum ar fi infirmarea suportului obiectual-intuitiv al unui concept ca „mulţimea tuturor mulţimilor" la intuiţionişti şi „fiinţa tuturor fiinţelor" la Kant, nu se referă la acelaşi domeniu. La Kant este vorba de domeniul metafizicii, la intuiţionişti de cel matematic. Trebuie adăugat şi faptul că influenţe de tip kantian apar şi în cadrul formalismului contemporan. Însăşi distincţia dintre entităţile reale ale matematicii finite şi cele ideale (idei) ale matematicii transfinite, care prilejuieşte, de altfel, aplicarea restricţiei intuiţioniste de tip kantian şi care este în mod evident formalistă (aparţine lui David Hilbert), îşi are originea tot în filosofia lui Kant.

Ceea ce trebuie afirmat însă cu toată convingerea, independent de influenţele directe ale filosofiei lui Kant asupra neointuiţionismului, este faptul că *ambele* doctrine au tendinţe comune de tip intuiţionist, care nu pot fi regăsite în cadrul orientărilor de tip logicist şi formalist. Numai în acest sens neointuiţioniştii, mai degrabă decât formaliştii şi în mod cert faţă de logicişti, pot fi numiţi kantieni, după cum pot fi numiţi, cu aceleaşi rezerve, şi aristotelicieni şi cartezieni (deşi nu poate fi vorba de nici o influenţă directă a acestora).

Din această perspectivă, comparaţia doctrinei kantiene cu cea neointuiţionistă pune în evidenţă nu atât influenţa kantiană asupra neointuiţionismului, cât trăsăturile comune *intuiţioniste* ale ambelor doctrine, căci intuiţionismul, alături de logicism şi formalism, pot fi concepute „drept tendinţe general-filosofice proprii dezvoltării istorice a gândirii teoretice în genere". Tendinţe care „în perioade diferite iau forme diferite" (aristotelice, carteziene, kantiene şi brouweriene).[28]

Din punct de vedere critic, trebuie subliniat faptul că nici kantianismul şi nici neointuiţionismul (care mai cunoaşte şi alte variante decât cea amintită aici, a lui Brouwer), în ciuda succeselor remarcabile obţinute pe linia reconstrucţiei intuitive a matematicilor, nu constituie o bază filosofică corespunzătoare acestora. De altfel, chiar intuiţionişti autentici ca A. Heyting consideră că „Din fericire, pentru a înţelege matematica intuiţionistă nu este necesar să se apeleze la asemenea teze filosofice şi teorii psihologice".[29] Aceasta nu înseamnă însă că, în genere, pentru o fundamentare adecvată a matematicii intuiţioniste nu ar fi necesară o filosofie autentică, o teorie corespunzătoare a intuiţiei, care, în orice accepţie intuiţionistă, se dovedeşte actul esenţial al gândirii matematice.

[28] Vezi amănunte la Al. Surdu, *Neointuiţionismul*, pp. 92–97.

[29] A. Heyting, *Intuitionism in mathematics*, în *Philosophy in the Mind-Century*, Firenze, 1958, p. 102.

3

RESTRICȚII INTUIȚIONISTE ÎN ANALIZA LOGICĂ A LIMBAJULUI ȘTIINȚIFIC

Primul şi cel mai înverşunat adversar al logicismului (iniţiat de G. Frege şi B. Russell) a fost H. Poincaré, predecesorul direct al intuiţioniştilor olandezi. Poincaré a fost, la rândul său, precedat şi acompaniat în această direcţie de matematicieni cu renume ca Weierstrass şi Kronecker, care au fost primii adversari direcţi ai teoriei lui G. Cantor. Teoria acestuia conţinea în germene linia directoare a logicismului contemporan, şi anume *tendinţa de a reduce matematica şi, în genere, orice ştiinţă la logică.*

J. Hadamard, fără să fi fost un adversar declarat al cantorismului, era un adept al fundamentării intuitive a matematicii. El considera că sursa paradoxelor ivite în teoria cantoriană a mulţimilor şi, deci, în fundamentele matematicii logiciste, căci logiciştii reduceau matematica la logică prin intermediul teoriei mulţimilor, o constituie *modalitatea lingvistică* de „introducere" a entităţilor matematice. Pornind de la problema ridicată de Lebesque, aceea referitoare la posibilitatea de a dovedi existenţa entităţilor matematice înainte de a le defini, Hadamard susţinea că au semnificaţie numai definiţiile care se referă la entităţi matematice a căror existenţă a fost dovedită deja. Este uşor de definit o „mulţime care se conţine pe sine" sau „mulţimea tuturor mulţimilor care se conţin", dar niciodată nu se va putea dovedi existenţa lor efectivă.

E. Borel contestă legitimitatea introducerii prin definiţie a numerelor transfinite, pe motivul că acestea nu au nici o semnificaţie intuitivă. „Când raţionăm asupra acestor numere sau asupra unei mulţimi de aceeaşi putere – consideră Borel –, nu putem face decât raţionamente generale şi simbolice, în care mulţimea considerată este reprezentată printr-un simbol unic. Astfel de raţionamente, în genere, sunt considerate legitime doar atunci când sunt lipsite de contradicţii, dar şi în aceste cazuri sunt lipsite de orice conţinut precis. Pentru a le da un conţinut, ar trebui precizată semnificaţia elementelor mulţimii, ceea ce este imposibil. Teoria mulţimilor nenumărabile se reduce astfel la un fel de algebră logică ale cărei simboluri nu reprezintă nici o realitate accesibilă..."[1] Tezele logiciste au, după Borel, doar o *valoare verbală*. Edificiul logicist „...este pentru moment fără nici un raport cu realitatea, chiar dacă acceptăm sub numele de *realitate* părţile clasice ale matematicii. Noi nu

[1] E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, 1914, p. 176.

obţinem deci nimic acordând valoare logică deducţiilor în care infinitul, alefii etc. sunt definiţi în mod axiomatic; rămâne de văzut dacă aceste definiţii axiomatice sunt în acord cu ideile sau imaginile care rezultă pentru matematicieni din contactul lor zilnic cu părţile clasice ale ştiinţei lor".[2]

„M-am străduit – mărturiseşte Borel – să separ acea parte din teoria mulţimilor care contribuie efectiv la teoria funcţiilor de construcţiile logice pur verbale în care se jonglează cu simboluri cărora nu le corespunde nici o intuiţie".[3]

Poincaré nu s-a limitat la astfel de „păreri generale" asupra logicismului, ci a intrat într-o polemică directă cu reprezentanţii curentului (L. Couturat şi B. Russell). Spirit subtil, intransigent până la cinism, în ciuda poziţiei sale filosofice cu evidente trăsături idealist-subiective, el a militat, cu o înverşunare rar întâlnită la reprezentanţii ştiinţelor exacte, împotriva oricărei concesii în favoarea logicismului. Această „înverşunare" se explică prin faptul că Poincaré era un reprezentant al tradiţiilor matematice, un creator autentic, care, asemenea multor matematicieni din zilele noastre, nu numai că se simţea în deplină siguranţă pe tărâmul matematicii pure, dar considera că matematica, şi numai aceasta, oferă criteriile exactităţii pentru toate celelalte ştiinţe.

Poincaré consideră că logica şi matematica nu pot fi identificate. „Există o realitate mai subtilă care determină entităţile matematice şi care este altceva decât logica".[4] Oricât ar descompune logicianul fiecare demonstraţie într-o mulţime de operaţii elementare, care de cele mai multe ori sunt atât de evidente, încât este absurd să fie menţionate, nu va surprinde realitatea deplină a demonstraţiei. Pentru matematicianul autentic, metoda logistică de urmărire pas cu pas a unor trepte evidente şi banale ale unei demonstraţii matematice, formalizarea şi ordonarea lor, înseamnă pierdere inutilă de timp. Aceasta, deoarece în cazul *altei* demonstraţii, „reţeta" nu oferă rezultatul scontat. A demonstra în matematică nu înseamnă a studia demonstraţia, ci a obţine rezultatul. Dacă ar avea valoare aceste „reţete", atunci logisticienii ar fi cei mai buni matematicieni. În realitate, consideră Poincaré, oricine poate să înţeleagă şi să aplice o regulă logică, dar nu oricine poate să obţină un rezultat matematic. „Dacă matematica nu presupune decât regulile logicii, care sunt admise de oricine, şi dacă evidenţa lor se bazează pe principii care sunt comune tuturor oamenilor, atunci cum se face că există totuşi persoane care sunt cu totul refractare?"[5] Ar rămâne totuşi alternativa conform căreia o expunere „riguros" logistică a matematicii ar înlesni înţelegerea, asimilarea rezultatelor matematice. Dar această expunere nu are nimic comun cu mecanismul real al demonstraţiei matematice; ea nu este de nici un folos pentru matematicianul autentic, căci a fi matematician nu înseamnă doar a învăţa matematică.

[2] *Ibidem*, p. 177.
[3] *Ibidem*, p. 181.
[4] H. Poincaré, *Science et méthode*, Paris, 1909, p. 133.
[5] *Ibidem*., p. 44.

În plus, încercarea de *a explica* matematicul prin logic presupune un *cerc vicios*, căci exactitatea logică este doar un reflex al celei matematice; cu atât mai vicioasă este *reducerea* matematicului la logic. Referindu-se la încercarea lui L. Couturat de a defini numerele, Poincaré constată că acesta lucrează cam în felul următor: „Ce este zero? Este numărul elementelor unei clase nule. Ce este o clasă nulă? Este aceea care nu conține nici un element. A defini *zero* prin *nul* și *nul* prin *nici un* – spune Poincaré – înseamnă a abuza de bogăția limbii franceze..."[6] Afară de aceasta, entitățile matematice sunt utilizate chiar în expunerea logicii, care ar trebui să preceadă matematica. Poincaré citează din Couturat: „Produsul logic a *două* propoziții...; orice propoziție poate să aibă *două* valori...; o relație între *doi* termeni..." ș.a.m.d.

Entitățile matematice sunt altceva decât cele logice, iar demonstrația matematică nu este o simplă aplicație a procedeelor logice, o simplă succesiune de raționamente. Ceea ce se pierde prin aceste interpretări este „viața de ansamblu" a raționamentului matematic, pe care nu o poate oferi decât *intuiția*.

Creația matematică presupune, bineînțeles, o muncă prealabilă de „învățare", la care se opresc, de altfel, o bună parte dintre „matematicieni". Până la acest punct a lucrat „Eul conștient". Apoi urmează o stagnare, la unii definitivă, la alții numai aparentă. De aici înainte, consideră Poincaré, începe să lucreze „Eul inconștient", după reguli extrem de fine și delicate, *imposibil de enunțat într-un limbaj precis. Ele mai degrabă se simt decât se formulează.*[7] Rezultatul muncii „Eului inconștient" este *intuiția matematică*, care, în mod evident, nu este hărăzită oricui, dar care, în mod tot atât de evident, reprezintă *singura* activitate propriu-zis matematică.

Munca matematicianului creator este o activitate liberă, nu este ceva care poate fi declanșat în mod automat la oricine și oricând. Poincaré era un adversar convins al mecanicismului formalist. El nu putea să conceapă că entitățile matematice pot fi reduse la niște semne arbitrare și matematica în genere la combinația lor mecanică; că toată munca matematicianului ar fi ceva de genul activității acelei mașini legendare din Chicago în care intră pe o parte porcul viu, iar pe cealaltă iese salamul gata afumat. El compară munca formalistului cu cea a unui bibliotecar. Acesta, fără să scrie el însuși cărți, le inventariază și le aranjează pe diferite rafturi. Este evident că, oricât ar încerca să schimbe ordinea cărților, bibliotecarul nu le poate înmulți pe această cale.

Din perspectiva creativității matematice, punctul de vedere logicist și formalist se dovedesc lipsite de importanță, dar, ne consolează Poincaré, logistica nu este totuși sterilă, ea produce *paradoxele* ...

Soluția paradoxelor prezentată de Poincaré este, în principiu, analogă cu cea a lui Hadamard. Ambii le consideră erori logice provenite dintr-o interpretare greșită a definiției. Greșeala constă în aceea că sunt introduse prin definiție lucruri care nu există, și anume infinitul actual, care, după Poincaré, nu are decât o valoare verbală[8].

---

[6] *Ibidem.*, p. 169.
[7] *Ibidem.*, p. 56.
[8] *Ibidem*, p. 212.

O poziţie asemănătoare este şi aceea a lui H. Weyl. El se străduieşte, pe linia antilogicistă, să demonstreze că „noţiunile fundamentale ale teoriei mulţimilor trebuie să se bazeze pe intuiţia iteraţiei matematice şi pe şirul numerelor naturale".[9] Ar fi nepotrivită, deci, fundamentarea aritmeticii pe teoria mulţimilor, care are ea însăşi aritmetica la bază. Pe linie antiformalistă, el consideră că demonstraţia axiomatică este doar o reprezentare sistematică a rezultatelor obţinute deja, căci la descoperirea adevărurilor matematice nu se procedează formal, ci obiectual (*sachlicher*). Convingerea că orice teoremă matematică ar putea fi dedusă din anumite axiome este o simplă credinţă, care, după H. Weyl, dacă s-ar adeveri, ar coincide cu trivializarea totală a matematicii.

L. E. J. Brouwer, iniţiatorul intuiţionismului olandez, precizează faptul că la baza identificării logiciste a matematicii şi a logicii stă „confuzia dintre actul construcţiei matematice şi limbajul matematic".[10] Pentru a le distinge, el enumeră *stadiile* de dezvoltare a matematicii.

Primul stadiu îl constituie creaţia pură, intuitivă a sistemelor matematice. Ea este aplicată şi experimentată în viaţa de toate zilele. Sistematizarea experienţei cotidiene nu putea fi efectuată de către un singur om. A fost necesară comunicarea rezultatelor obţinute. *Al doilea stadiu* îl constituie „paralela lingvistică a matematicii: vorbirea şi scrierea matematică". S-ar putea considera că a fost imposibilă o evoluţie alingvistică a matematicii, că ea a avut loc în procesul general al evoluţiei umane, care presupune şi evoluţia limbajului în genere. Lucrurile nu stau însă tocmai aşa. Limbajul matematic a apărut mai târziu decât cel obişnuit. Multe activităţi de tip matematic au fost efectuate iniţial şi sunt încă efectuate la fel, fără conştiinţa lor matematică, ceea ce face imposibilă comunicarea (idee à la Poincaré). *Al treilea stadiu* este de natură lingvistică. Acum limbajul devine el însuşi obiect de studiu. Este vorba totuşi de o „cercetare matematică a limbajului". Mai precis, are loc dezvoltarea matematicii favorizată de introducerea semnelor hieroglifice, care simplifică şi sistematizează activitatea matematică. „Construcţiile lingvistice sunt aici însoţitoarele lingvistice ale construcţiilor matematice". În acest stadiu apare posibilitatea construcţiilor lingvistice pe baza unor principii logice.

În stadiul patru apare logistica sau logica matematică drept sistem abstract în care nu mai contează semnificaţia principiilor logice descoperite în stadiul anterior. Acesta poate fi considerat un „sistem matematic de *ordinul doi*". El coincide cu logica matematică neformalizată. *Stadiul cinci* reprezintă introducerea *limbajului simbolic*, deci constituirea propriu-zisă a logicii matematice sau „stadiul simbolic al matematicii de ordinul doi" (Peano, Russell). Urmează *stadiul şase* sau „studiul matematic al limbajului simbolic" (Hilbert). Apare aici o „matematică de ordinul trei". *Stadiul şapte* ar coincide cu introducerea unui simbolism în care să se facă abstracţie de semnificaţia matematicii de ordinul trei. *Stadiul opt* ar însemna studiul matematic al

[9] H. Weyl, *Das Kontinuum*, Leipzig, 1918, p. 17.
[10] L. E. J. Brouwer, *Over de grondslagen der wiskunde*, Amsterdam, 1907, p. 176.

limbajului simbolic care face abstracție de semnificația matematicii de ordinul trei, ceea ce ar constitui o matematică de ordinul patru ș.a.m.d.

Brouwer conchide că singurul stadiu pur al matematicii este primul. El reprezintă matematica propriu-zisă. Toate celelalte stadii sunt determinate de cerințele matematicii pure, dar aceasta nu depinde de nici una dintre ele. Stadiul doi se dovedește indispensabil pentru *comunicarea* și *memorarea* rezultatelor matematice obținute deja. Stadiul trei este necesar doar ca *însoțitor* lingvistic al construcțiilor matematice. În acest stadiu este pus în evidență specificul formelor, operațiilor și principiilor logice aplicabile în matematică.

Dacă scriem cu majuscule cursive entitățile și operațiile cu entități matematice care au loc *in mente*, să zicem (1) „*UNU PLUS DOI ESTE EGAL CU DOI PLUS UNU*" și considerăm că cele scrise sunt doar gândite, ne găsim în stadiul întâi, respectiv în matematica pură. În stadiul doi facem să corespundă fiecărei entități matematice și fiecărei operații cu acestea entități complexe sonore din limbajul obișnuit (*in voce*) sau semne hieroglifice (*in scripto*). Notând complexele sonore cu litere cursive obișnuite, obținem (2) „*unu plus doi este egal cu doi plus unu*" și (3) „1+2 = 2+1". (1) reprezintă *gândirea* matematică, (2) *vorbirea* matematică și (3) *scrierea* matematică. (2) și (3) țin de stadiul doi al matematicii și ilustrează paralelismul lingvistic al matematicii.

S-ar părea că cele două stadii sunt identice. Aceasta este de fapt părerea obișnuită. În realitate, consideră Brouwer, primul stadiu este *cu totul* independent de al doilea. El aparține subiectului singular și este inexprimabil în sine. Expresia vorbită sau scrisă este o aproximare convențională a faptului matematic. Ea ar fi putut să ia și alte forme. De altfel se observă că subiecții singulari au *limbaje proprii* în care își „traduc" limbajul matematic convențional. Orice limbaj poartă însă cu sine *lipsa de exactitate*, „...nici măcar pentru matematica pură – afirmă Brouwer – nu există un limbaj sigur, adică un limbaj care să excludă înțelegerile greșite și care să ne ferească de erori..."

O demonstrație aritmetică poate fi gândită ireproșabil, ca act pur matematic, dar exprimarea cifrică poate să ducă la greșeli care se perpetuează și care duc în cele din urmă la un rezultat greșit. Se poate vorbi despre o „demonstrație gândită corect", dar dublată de un „calcul numeric inexact". Littlewood constată că de multe ori o gândire corectă este exprimată inexact, iar exprimările exacte pot masca concepții greșite.[11]

În legătură cu raportul dintre stadiul unu și doi se poate conchide că utilizarea limbajului matematic poate să ducă la erori de exprimare, iar exactitatea limbajului matematic nu constituie garanția unei gândiri matematice corecte.

Situația este cu atât mai evidentă pentru stadiul trei. Acesta se deosebește de stadiul doi prin aceea că acum se presupune ca existând deja paralelismul lingvistico-matematic. Aici nu se mai efectuează operația *in mente*, ci se lucrează *on paper*, pe hârtie, considerându-se că expresiilor scrise le corespund de la sine și acte matematice

[11] J. E. Littlewood, *Varietăți matematice*, Editura Științifică, București, 1969, p. 84.

mentale. Acum este posibilă obţinerea (pe baza principiilor logice) a unor expresii care nu au fost gândite niciodată, dar apare şi pericolul ca acestea să nici nu poată fi vreodată gândite.

Logica matematică neformalizată, respectiv matematica de ordinul doi, este un sistem al principiilor descoperite în stadiul anterior şi studiate în sine, independent de semnificaţia lor, ceea ce face ca lipsa de exactitate să fie oarecum „legiferată". În aceste condiţii, simbolizarea matematicii de ordinul doi nu face decât să transpună inexactitatea pe planul sistemelor logistice, iar studiul lor să le încetăţenească în matematici.

Într-adevăr, intuiţionistic vorbind, se poate întâmpla următoarea situaţie. Făcând abstracţie de lipsa de exactitate a stadiului doi, este posibilă obţinerea, pe baza unor principii logice (să zicem a *legii terţului exclus* şi a *dublei negaţii* aplicate în forma *demonstraţiei indirecte*, care s-au dovedit *de foarte multe ori* principii pe baza cărora se obţin rezultate reale), a unor rezultate cărora nu le mai corespunde nici un act matematic mental. De exemplu, în legătură cu şirul infinit al zecimalelor lui π se demonstrează enunţul matematic: „şirul 123456789 face parte dintre zecimalele lui π". Pornind de la teza că acest enunţ ar fi fals, se conchide că şirul zecimalelor lui π nu este infinit, ceea ce este absurd. Deci, teza că enunţul este fals este falsă şi enunţul este demonstrat. În ciuda acestui fapt este imposibil de obţinut acest rezultat pe calea operaţiilor matematice. Aceasta dovedeşte că nici principiile în discuţie, deşi s-au dovedit *de foarte multe ori* bune, nu pot fi socotite general valabile.

Trecându-se cu vederea acest lucru (în stadiul trei), principiile în discuţie devin obiecte de studiu în stadiul patru, în care, făcându-se abstracţie de semnificaţia lor matematică, nu se mai poate dovedi valabilitatea lor relativă şi astfel ele devin *legi absolute*, sunt „legiferate", deşi valabilitatea lor este doar relativă. Este evident că simbolizarea nu poate schimba cu nimic situaţia, căci a scrie $(\sim\sim p \rightarrow p)$ în loc de „falsitatea falsităţii unui enunţ nedeterminat implică adevărul acelui enunţ" nu înseamnă altceva decât a spune acelaşi lucru cu alte „cuvinte". În felul acesta, matematizând apoi sistemele formalizate, se ajunge la concluzia că aceste principii ar constitui chiar *fundamentul* matematicilor.

Pe temeiul unor astfel de argumente, Brouwer afirmă că (1) *matematica este independentă de logică* – matematica apare în stadiul întâi, logica în stadiul trei; (2) *matematica pură este altceva decât matematica de ordinul doi, trei* ş.a.m.d. – matematica de ordinul doi apare în stadiul patru, cea de ordinul trei în stadiul şase, cea de ordinul n în stadiul $n + n$; (3) logica *nu este un instrument sigur de analiză a limbajului matematic, care, la rândul său, nu este un mijloc exact de exprimare a activităţii matematice.*

Aceste teze reprezintă în mod evident o concepţie analogă celor menţionate deja, cu deosebirea că la Brouwer ele alcătuiesc un *sistem* coerent, al cărui obiectiv nu este numai acela de a combate tezele logiciste şi formaliste, ci, în primul rând, acela de a construi o matematică pură, independentă de logică. Aceasta ar fi o matematică exactă, lipsită de ambiguităţi şi contradicţii şi de pericolul de a legifera aceste contradicţii. Contradicţiile (paradoxele) sunt în fond de *natură logică*. Ele

apar numai în stadiul trei și, deci, nu țin de matematica propriu-zisă, în ciuda faptului că „par a fi paradoxe matematice".[12]

Pentru construcția matematicii pure, Brouwer elaborează așa-numita „teorie a intuiției".[13] Actul matematic pur este redus la aspectele sale introspective. Limbajul matematic devine astfel, ca orice limbaj, un simplu mijloc de comunicare. *Analiza limbajului matematic* nu înseamnă analiza matematicii, după cum nici analiza unui tratat de sociologie nu înseamnă analiza societății. Matematica se elaborează în stadiul întâi și se exprimă în stadiul doi. Stadiul întâi reprezintă activitatea matematică propriu-zisă, stadiul doi *este necesar* pentru comunicarea rezultatelor obținute.

Stadiul trei *nu este numai indiferent* pentru matematica pură, ci și *suspect* (*onbetrouwbaar*), căci la acest nivel pot fi obținute rezultatele activității intuitive, ceea ce se face deja în matematica pură, dar pot fi obținute și rezultate fără corespondent matematic. *Analiza logică a limbajului matematic este o activitate suspectă pentru matematica pură*, și mai suspectă fiind apoi analiza matematică a limbajului formalizat al logicii matematice ș.a.m.d.

Absolutizarea simplei analize a limbajului matematic se bazează pe identificarea matematicii cu limbajul matematic. Absolutizarea analizei logice a limbajului matematic se bazează pe identificarea matematicii în genere cu stadiul trei.

Fără să întreprindă o analiză detaliată, ca în cazul matematicii, Brouwer consideră că analiza logică a limbajului este o activitate suspectă atât pentru științe în genere, cât și pentru filosofie.[14] Tezele lui Brouwer sunt îndreptate evident contra logicismului și a consecințelor sale neopozitiviste, în speță contra tezei, formulată explicit de către L. Wittgenstein, că „filosofia trebuie redusă la analiza logică a limbajului" și contra formalismului, pe baza căruia se poate ajunge la concluzia că matematica nu este altceva decât o simplă combinație mecanică de semne.

Înainte de a trece la considerațiile ulterioare asupra intuiționismului în genere, trebuie specificat faptul că, fără să admită explicit teoria lui Brouwer și adesea fără să cunoască tezele lui, *majoritatea matematicienilor creatori din zilele noastre nu acordă nici o importanță analizei logice a limbajului matematic și practică matematica independent de logică*. Aceasta înseamnă că, în ciuda corecțiilor formaliste care au fost aduse ulterior teoriei lui Brouwer, ea nu reprezintă o *poziție depășită*.

Problema pe care o lasă însă deschisă teoria lui Brouwer este următoarea: oare nu este posibilă elaborarea unui limbaj matematic precis și admiterea unor principii logice pe baza cărora să nu mai poată fi obținut nici un rezultat în afară de cele care pot fi obținute și pe cale intuitivă? Răspunsul *principial* al lui Brouwer și al matematicienilor de orientare implicit sau explicit intuiționistă este că obținerea unui astfel de „sistem logic intuiționist", chiar dacă ar fi posibilă, ar fi lipsită de orice

[12] L. E. J. Brouwer, *De onbetrouwbaarheid der logische principes*, în „Wiskunde, waarheid, werkelijkheid", Groningen, 1919, p. 8.

[13] Vezi amănunte în L. E. J. Brouwer, *Consciousness, philosophy and mathematics*, în *Proc. X^th Intern. Congr. of Philosophy*, Amsterdam, 1948.

[14] L. E. J. Brouwer, *De onbetrouwbaarheid* ..., p. 12.

importanţă pentru matematica pură, de vreme ce matematica este o activitate independentă de limbaj şi de logică în genere.

În ciuda faptului că ideile lui Brouwer reprezentau o continuare firească a tradiţiilor matematice, ele au întâmpinat la început multă rezistenţă atât din cauza afirmaţiilor lui categorice, cât şi din cauza încadrării acestora într-un sistem filosofic cu vădite tendinţe mistice, imposibil de admis pe cale raţională. Cu toate acestea, chiar de la început, S. Mannoury a observat că „ar fi posibilă o descriere formală" a teoriei lui Brouwer. O previziune mult mai precisă, şi chiar surprinzătoare (a fost confirmată aproape exact), a fost aceea a lui R. Baldus. El remarcă faptul că rezultatele obţinute de Brouwer nu reprezintă altceva decât o desăvârşire a „...ceea ce pentru unii matematicieni, probabil destul de numeroşi, era numai un sentiment neplăcut faţă de multe demonstraţii, în special din teoria mulţimilor".[15] Brouwer a căutat „fundamentele originare ale acestui simţământ" şi a ajuns la concluzia „restrângerii" la acele raţionamente care sunt valabile pentru *oricine* şi *oriunde*. Faţă de această contribuţie incontestabilă, „formaliştii – prevede Baldus – se vor împărţi în două tabere: unii, care după structura lor intelectuală nu vor înţelege obiecţiile intuiţioniştilor; pentru aceştia toate demonstraţiile matematice vor rămâne la fel de sigure; alţii, care vor admite că raţionamentele atestate şi raţionamentele respinse de către intuiţionişti nu au aceeaşi stringenţă logică..." A doua grupă, continuă Baldus, va extinde demonstraţia lipsei de contradicţie a lui Hilbert pe spezele intuiţionismului. În felul acesta se vor obţine *două* sisteme complet axiomatizate, ambele corecte în sine.

Prima încercare de a elabora „al doilea" sistem, respectiv sistemul intuiţionist, a fost a lui A.N. Kolmogorov[16], în 1925. El porneşte de la sistemul axiomatic al lui D. Hilbert din 1923, care conţine şase axiome implicaţionale. Dintre acestea, el respinge axioma (A_6), care exprimă într-o formă mai complexă legea terţului exclus, respectiv

(A_6) $$(p \to q) \to ((p \to q) \to q)$$

şi înlocuieşte axioma (A_5), respectiv

(A_5) $$p \to (\sim p \to q)$$

cu axioma

(A_5)' $$(p \to q) \to ((p \to \sim q) \to \sim q)$$

În felul acesta se obţine ceea ce Kolmogorov numeşte „sistemul Brouwer", adică un sistem în care să nu mai fie valabil principiul terţului exclus şi al dublei

[15] R. Baldus, *Formalismus und Intuitionismus in der Mathematik*, Karlsruhe, 1924, p. 33.

[16] A.N. Kolmogorov, *On the principle of excluded middle*, în „From Frege to Gödel", Harvard University Press, 1967.

negații. Pe această cale ar fi evitate consecințele nefaste pe care le determină aplicarea lor.

R. Wavre se înscrie ca adversar al încercărilor de a construi matematica pe cale logică, căci astfel s-ar obține doar o construcție verbală[17], dar recomandă o „logică empiristă", care ar consta mai mult într-o listă de prescripții intuiționiste ce nu pot fi limitate doar la bifarea unor axiome[18]. F. Gonseth, M. Barzin și A. Errera ridică problema elaborării unui sistem intuiționist trivalent, căci dacă nu este valabilă legea terțului exclus, atunci trebuie admise și propoziții care nu sunt nici adevărate, nici false, ceea ce complică sistemul și îl face inaplicabil la matematica tradițională.

M. V. Glivenko[19] elaborează în 1928 un sistem intuiționist mai complex decât al lui Kolmogorov. El stabilește pentru prima dată raportul dintre sistemul formalist și intuiționist pe baza a două teze: (1) dacă o anumită expresie din logica propozițiilor este demonstrabilă în sistemul formalist, atunci falsitatea falsității acestei expresii este demonstrabilă în sistemul intuiționist și (2) dacă falsitatea unei anumite expresii din logica propozițiilor este demonstrabilă în sistemul formalist, aceeași falsitate este demonstrabilă și în sistemul intuiționist. De exemplu, dacă se demonstrează că este valabil principiul terțului exclus ($p \vee \sim p$) în sistemul formalist, atunci în cel intuiționist se demonstrează că nu poate fi fals acest principiu, respectiv $\sim \sim (p \vee \sim p)$, ceea ce nu înseamnă însă că principiul este adevărat. Teza (2) marchează faptul că ceea ce este fals formalistic este fals și intuiționistic, dar invers nu. Deci, există teze infirmate intuiționistic, dar valabile formalistic.

În fine, în 1930, A. Heyting elaborează un sistem axiomatic complet[20], care este cunoscut și astăzi ca reprezentând „logica intuiționistă". Cu toate acestea, intuiționiștii au considerat că acest sistem nu reprezintă o formalizare perfectă a matematicii intuiționiste. I. Johanson a elaborat un „calcul minimal" al logicii intuiționiste, iar G. F. C. Griss o „logică fără negație", urmată apoi de alte sisteme „pozitive" (Destouches-Février) sau „afirmative" (D. van Dantzig, Vredenduin, Teensma, Lorenzen, Valpola, Glimore ș.a.). Aceste încercări au permis apoi elaborarea unor sisteme *pur formaliste*, care nu mai au nimic comun cu intuiționismul, în afară de faptul că axiomele sunt astfel alese încât să nu conțină legea terțului exclus și a dublei negații. A. Schmidt consideră că însăși denumirea de „intuiționist" nu se mai potrivește acestor sisteme. Ea ar avea doar o semnificație istorică.[21] Astfel de sisteme au elaborat Kreisel, Kleene, Vesley, Troelstra ș.a.

În felul acesta, previziunea lui R. Baldus s-a realizat pe deplin. S-a ajuns la elaborarea a *două* sisteme formaliste „complet axiomatizate, ambele corecte în sine". Diferența dintre ele constă doar în admiterea sau respingerea unei axiome. Apoi, datorită faptului că primul sistem este considerat drept *mijloc de construcție logică*

---

[17] R. Wavre, *Y a-t-il un crise des mathématiques?* în „Rev. de metaph. et de morale", 31/1924.

[18] Cf. R. Wavre, *Logique formelle et logique empiriste*, în „Rev. de metaph. et de morale", 33/1926.

[19] M. V. Glivenko, *Sur la logique de M. Brouwer*, în „Bulletin de la Classe de Sciences de l'Académie royale de Belgique", 1928, p. 225 *sq.*

[20] A. Heyting, *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, 1930.

[21] A. Schmidt, *Mathematische Gesetze der Logik*, Springer Verlag, 1960, p. 343.

a matematicii formaliste, al doilea a fost considerat drept mijloc de construcţie logică a „matematicii intuiţioniste". Prin aceasta, domeniul matematicii intuiţioniste este însă *deplasat* în stadiul trei, ceea ce este inadmisibil din punctul de vedere al lui Brouwer, iar prin *formalizarea* acestei „matematici intuiţioniste" se obţine o „matematică intuiţionistă de ordinul doi" ş.a.m.d. Aceasta înseamnă, în sens logicist, reducerea matematicii intuiţioniste la limbajul ei simbolic şi, în sens formalist, identificarea sistemului axiomatic intuiţionist cu intuiţionismul în genere. De unde rezultă că *studiul* matematicii intuiţioniste, ca şi al celei logiciste, s-ar reduce la *analiza logică a limbajului matematic intuiţionist*, iar *constituirea* sau construcţia matematicii intuiţioniste, ca şi a celei formaliste, s-ar reduce la o simplă *combinaţie mecanică de simboluri*.

A. Heyting, iniţiatorul acestor orientări, s-a văzut nevoit să revină în aceste condiţii cu noi teze referitoare la specificul doctrinei intuiţioniste. Cercetările logiciste şi formaliste privind intuiţionismul în genere, consideră Heyting, sunt *foarte interesante*, „...dar mă opun încercărilor de a înlocui intuiţionismul cu astfel de interpretări formale..."[22] Metodele logicist-formaliste nu sunt suficiente pentru acest scop. Răspunzând lui G. Kreisel, Heyting afirmă categoric că nu poate să existe nici un sistem formal care să epuizeze matematica intuiţionistă. Se poate demonstra că fiecare formulă dintr-un astfel de sistem poate să ducă la o teoremă intuiţionistă *obţinută deja* sau foarte uşor de obţinut din cele cunoscute, dar lipsită de importanţă faţă de acestea, însă sistemul în discuţie (sistem axiomatic intuiţionist) nu poate epuiza matematica intuiţionistă, căci aceasta nu este o *teorie* constituită, ci o *activitate* pe baza căreia se obţin mereu *noi rezultate* şi se constituie *noi raţionamente*, imprevizibile formal, dar acceptabile prin evidenţă intuitivă.[23] Aceasta determină permanenta transformare a sistemelor care vor să epuizeze matematica intuiţionistă. Fiecare rezultat nou ar însemna o transformare a sistemului. În caz contrar, dacă s-ar admite că sistemul epuizează matematica, atunci, prin simplă deducţie mecanică, s-ar putea obţine *tot ceea ce este posibil de făcut* în matematici. Deci, matematica ar fi o ştiinţă încheiată, ceea ce nu se poate admite.

Cu toate acestea, Heyting nu doreşte revenirea la punctul de vedere iniţial al lui Brouwer, respectiv la respingerea oricărei metode de analiză logică a limbajului matematic, ci prescrie anumite *restricţii*. Dacă acestea sunt respectate cu strictеţe, atunci analiza logică a limbajului matematic poate să devină un *auxiliar* preţios al matematicii.

Heyting consideră fundamentală recunoaşterea distincţiei dintre matematică (care este o *activitate mentală*) şi limbajul matematic, pe baza căruia se poate alcătui *teoria* matematică. Identificarea matematicii cu teoria matematică coincide cu „eliminarea spiritului din ştiinţă", căci în cadrul limbajelor formalizate „nu este rezervat nici un loc pentru gânduri".[24] Într-adevăr, teoria matematică, reprezentând

---

[22] A. Heyting, *Logique et intuitionnisme*, în „Applications scientifiques de la logique mathématique", Paris-Louvain, 1954, p. 13.

[23] *Ibidem*, p. 83.

[24] A. Heyting, *Les fondements des mathématiques du point de vue intuitionniste*, în „Philosophie mathématique", Paris, 1939, p. 2.

expunerea formalizată a rezultatelor obținute deja, nu este altceva decât un sistem rigid de simboluri.

Dacă se admite că matematica propriu-zisă este *altceva* decât acest sistem, atunci analiza lui logică nu aduce nici un prejudiciu matematicii, ci înlesnește *comunicarea riguroasă a rezultatelor obținute*.

Analiza logică a limbajului matematic (astfel delimitat) presupune, în primul rând, *formalizarea limbajului uzual*. Aici intervine o nouă precizare. *Exactitatea* limbajului simbolic nu rezidă în confruntarea lui cu *realitatea* matematică, ci în confruntarea cu limbajul uzual. Nu matematica este formalizată, ci limbajul ei. Din această cauză, formalizarea nu aduce nimic nou pentru conținutul matematicii, ci numai pentru forma ei exterioară de exprimare. Limbajul simbolic poate să mascheze, prin aparența de exactitate absolută, erorile limbajului în genere. Este cunoscutul caz al formalizării paradoxelor. În cadrul acestora apar expresii lingvistice fără corespondent matematic, cum ar fi expresia „mulțimea tuturor mulțimilor". Înlocuirea acestei expresii cu un simbol o face mai simplă, dar prin aceasta îi conservă și nonsensul; dovadă este faptul că paradoxele apar și în limbajul simbolic.

Restricția intuiționistă privind formalizarea limbajului matematic *prevede limitarea simbolizării numai la acele expresii lingvistice care exprimă construcții matematice efective*.[25]

Este evident că interzicerea identificării matematicii cu limbajul matematic exclude și posibilitatea identificării matematicii cu limbajul formalizat. Indiferent de forma lui, limbajul nu este altceva decât un mijloc de comunicare. A studia limbajul unei științe înseamnă, după Heyting, a întreprinde un „studiu filologic" al științei respective. Acest studiu poate să aibă o mai mică sau mai mare legătură cu logica, dar diferențele nu sunt esențiale.

Spre deosebire de formalizare, care este *necesară* pentru expunerea rezultatelor intuiționiste, fără a fi însă esențială, *axiomatizarea* limbajului formalizat *este posibilă, dar nu este niciodată necesară*. Acest lucru a fost subliniat de către Heyting încă din 1930.[26]

Ca și în cazurile precedente, Heyting precizează că elaborarea sistemului axiomatic intuiționist nu trebuie să însemne reducerea matematicii intuiționiste la acest sistem. „Niciodată – consideră el – nu se va ajunge la un sistem de axiome care să epuizeze forțele creatoare ale spiritului matematic".[27]

În al doilea rând, construcția sistemului axiomatic este *permisă* numai *după ce matematicianul intuiționist și-a definit operațiile aritmetice și a demonstrat pe cale intuitivă proprietățile lor fundamentale*[28], adică numai după ce a fost *elaborată efectiv* teoria matematică respectivă, indiferent dacă ea a fost formalizată sau nu.

---

[25] A. Heyting, *Some remarks on intuitionism*, în „Constructivity in mathematics", Amsterdam, 1959, p. 70.
[26] Vezi nota 20.
[27] A. Heyting, *Les fondements...*, p. 74.
[28] A. Heyting, *Espace de Hilbert et intuitionnisme*, în „Les méthodes formalles en axiomatique", Paris, 1953, p. 59.

Orice sistem matematic obişnuit îşi are originea, după Heyting, în teorii concrete şi constructive. Numai după studiul exemplelor concrete s-a simţit nevoia unei sistematizări axiomatice. Aceasta poate fi însă intuitivă sau formală. În al doilea caz este necesară în prealabil formalizarea teoriei. Dar, în ambele cazuri, noua sistematizare nu este o problemă nici esenţială şi nici necesară.

Heyting descrie astfel elaborarea sistemului axiomatic: se porneşte de la o teorie intuitivă elaborată efectiv, se formalizează teoria respectivă, se desprind conceptele şi operaţiile fundamentale, se enumeră enunţurile primitive (axiome), se deduc alte enunţuri (teoreme) prin intermediul axiomelor, definiţiilor şi al regulilor.

Restricţia intuiţionistă se referă la punctul de plecare. În rest nu se aduce nimic nou. Orice sistem axiomatic trebuie *să descrie* o teorie matematică elaborată efectiv. În acest sens, metoda axiomatică are *două* accepţii: una, intuiţionistă *descriptivă,* şi alta, formalistă *constructivă.*[29] Restricţia poate fi formulată astfel: *metoda axiomatică trebuie aplicată numai în sens descriptiv.*

Heyting semnalează pericolul utilizării constructive a metodei axiomatice. Este cazul teoriei mulţimilor. Aici nu a existat în prealabil o teorie neaxiomatizată, elaborată efectiv (formalizată sau neformalizată), căci teoria preaxiomatică a mulţimilor s-a dovedit contradictorie. Axiomatizarea în acest caz nu a mai însemnat *descrierea* acestei teorii contradictorii, ci *construcţia* unui sistem *necontradictoriu.* Aceasta înseamnă evitarea axiomatică a contradicţiilor, dar, în acelaşi timp, menţinerea entităţilor contradictorii şi construcţia unor noi entităţi de acelaşi tip. Intuiţionistic *este interzisă* construcţia unui sistem necontradictoriu al unei teorii contradictorii.

Ansamblul teoriei intuiţioniste, cu rezervele matematicienilor tradiţionali, cu interdicţiile proclamate de Brouwer, cu atitudinea obişnuită a matematicienilor actuali şi cu restricţiile semnalate de Heyting, reprezintă *reacţia spontană antineopozitivistă* a matematicienilor creatori. Analiza logică a limbajului matematic nu poate înlocui matematica. Această analiză este o activitate auxiliară matematicii şi ştiinţei în genere. Ea trebuie utilizată cu multă precauţie. Fundamentală este aici constatarea faptului că nu tot ceea ce este exprimat concis şi corect are şi o existenţă efectivă. În plus, ca un corolar al tezei lui Wittgenstein după care „despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă", este adaosul „orice ştiinţă, în măsura în care este o activitate creatoare, are anumite zone despre care, deşi nu trebuie să se tacă, totuşi nu se poate vorbi".

[29] A. Heyting, *Axiomatic method and intuitionism*, în „Essays on the foundations of mathematics", Amsterdam, 1962, p. 238.

4

OPERAȚIONALISMUL. GENEZĂ, EVOLUȚIE, IMPLICAȚII GNOSEOLOGICE

Jürgen Klüver, încercând o expunere critică asupra unei părți din filosofia științei (filosofia științelor exacte), pe care o tratează atât sistematic, cât și din perspectivă istorică, ajunge la concluzia că s-ar putea vorbi despre o orientare teoretică distinctă, pe care o numește operaționalism. Aceasta ar fi, în principiu, opusă binecunoscutelor orientări neopozitiviste și neoplatonice (vide: J. Klüver, *Operationalismus. Kritik und Geschichte einer Philosophie der exakten Wissenschaften*, Stuttgard, 1971). Faptul că în mod obișnuit nu se vorbește despre o astfel de orientare, are mai multe explicații.

Este vorba, în primul rând, de tendința cu totul *neistorică* de sistematizare a curentelor din gândirea teoretică contemporană, de faptul că acestea sunt considerate ca ținând în exclusivitate de momentul actual al dezvoltării științelor exacte. În al doilea rând, se constată puternica influență a neopozitivismului, care a determinat indirect *separația arbitrară* dintre teoria actuală a științei și filosofie, în genere. În fine, legată de acestea, tendința de a trata izolat științele exacte de celelalte științe și, în cadrul științelor exacte, de a izola matematicile de fizică.

Operaționalismul apare, din aceste perspective, drept tendință teoretică, în general filosofică cu puternic filon istoric și cu largi perspective științifice.

Din punct de vedere istoric, se consideră că operaționalismul, ca și platonismul, a apărut mai întâi în legătură cu așa-numita problemă a existenței obiectelor matematice, adică în momentul în care matematica era constituită deja ca disciplină independentă (*paideia*), în sine și pentru sine, și în momentul când au început primele reflecții filosofice asupra acestei discipline. Cu toate acestea, se poate considera că întreaga preistorie a matematicii are un sens primitiv operaționalist, deoarece entitățile matematice, fără să se reflecteze asupra lor, erau considerate numai în cadrul operațiilor (ce-i drept, practic-economice) și nu avea nici un sens să fie considerate independent de acest cadru. Abia desprinderea matematicii de practica obișnuită a sugerat și independența obiectelor matematice. Pitagoreicii mai considerau încă numerele ca fiind identice cu lucrurile.

Este evident că, inițial, matematica era concepută drept o *activitate*, iar obiectele matematice drept *rezultate* ale acestei activități. A. Szabó specifică influența evidentă a filosofiei eleate asupra primelor concepții platonice în matematici.

Într-adevăr, identitatea cu sine, perfecțiunea, armonia etc. se potriveau mai degrabă numerelor decât lucrurilor. Admițându-se aceasta, era greu de susținut în

continuare că ceva perfect (obiectele matematice) ar putea să provină din ceva imperfect (activitatea omului). Se părea că lucrurile stau tocmai invers. Această aparenţă, ridicată la rang de principiu a determinat constituirea platonismului primitiv: obiectele matematice *există în sine*, ele nu se constituie în cadrul activităţii umane, ci sunt doar *descoperite* prin intermediul acestei activităţi. O asemenea poziţie, după cum remarcă O. Becker, nu putea să fie nici naturală şi nici originară, ci în mod evident opusă concepţiei iniţiale, primitiv operaţionalistă.

O concepţie operaţionalistă, care depăşeşte însă limitele matematicienilor, apare la Protagoras, după care „Omul este măsura tuturor lucrurilor", deci şi a obiectelor matematice. Mult mai precisă şi cu referinţe explicite la matematici este poziţia lui Aristotel, după care atât gândurile în genere, cât şi numerele sunt rezultatul activităţii gnoseologice a subiectului uman. Numerele, ca şi ideile, se obţin prin abstractizare (*aphairesis*).

Tendinţele platonice au fost preluate de către medievali şi au dominat mult timp, fiind înglobate în dogma creştină: ideile ca şi numerele sunt gândurile divinităţii (Augustin). J. Klüver găseşte în filosofia lui Cusanus prima tendinţă operaţionalistă îndreptată contra dogmei platonice creştine. Cusanus concepe omul drept un *alter deus*, un al doilea Dumnezeu, care este, ca şi primul, creatorul propriilor sale gânduri. Acelaşi lucru susţine şi Giambattista Vico, după care omul este în matematici asemenea lui Dumnezeu. Idei analoage întâlnim la Cardanus şi Galilei. Lista operaţionaliştilor poate fi completată şi cu alte nume: Kepler, Bruno ş.a. Un loc aparte îl ocupă însă Descartes, cu celebra teorie a intuiţiei. Conform acesteia, noţiuni ca: întindere, figură, număr, suprafaţă ş.a. devin idei simple, clare şi distincte numai ca rezultate ale actului intuitiv. Problema activităţii creatoare a intelectului uman a devenit un punct central al filosofiei lui Kant. Concepţia lui despre matematici este rezumată de către A. Fränkel în următoarele cuvinte: „Noncontradicţia nu este suficientă pentru a garanta existenţa matematică, decisivă este posibilitatea de construcţie. Din acest motiv, matematicile alcătuiesc o lume a construcţiilor desfăşurate în spaţiu şi timp". Operaţionalismul kantian are vaste implicaţii filosofice (ontologice şi gnoseologice).

În fine, reprezentanţii intuiţionismului din matematica clasică (Weierstrass, Kronecker, Borel, Poincaré) deschid perspectivele actuale ale operaţionalismului matematic. Acesta este opus în mod explicit logicismului şi formalismului contemporan, cât şi doctrinelor filosofice pe care acestea le determină (neopozitivismul şi neoplatonismul).

Operaţionalismul contemporan are însă mai multe variante filosofice. Una dintre acestea o constituie *intuiţionismul absolut* al lui Brouwer şi Griss. Această variantă operaţionalistă este opusă neopozitivismului prin aceea că abordează în mod explicit probleme metafizice (ontologice, gnoseologice etc.). Este opusă şi platonismului, dependent de conştiinţa umană. Intuiţionismul absolut depăşeşte limitele matematicilor, dar, absolutizând creativitatea matematică, ajunge la concluzia că omul nu este numai creatorul propriilor sale gânduri, ci al întregii lumi.

Există o variantă *semiintuiționistă*, conform căreia poate fi admis punctul de vedere *platonic*, dar nu în mod absolut. Varianta a fost inițiată de Kronecker. Se consideră că entitățile matematice ar avea o existență în sine, dar aceasta ca simplă posibilitate, existența lor efectivă obținându-se prin construcție. Construcția fiind totuși activă, se deosebește de simpla descoperire sau inventariere a entităților matematice, despre care vorbesc neoplatonicienii.

O altă variantă a fost profesată de A. Heyting, care admite construcția intuitivă, dar respinge de pe poziții *neopozitiviste* orice considerație metafizică asupra modalității în care se desfășoară actul intuitiv.

Există și variante *metodologice* ale operaționalismului contemporan în matematici. Una dintre acestea este profesată de către Gödel, care îmbină în mod ingenios metoda *logicistă* a definirii entităților matematice prin entități logice cu metodele intuitive ale matematicii constructiv-recursive. Analoagă este și varianta constructivistă a lui A. Markov, care îmbină însă metodele *formaliste* cu cele intuitiv-constructiviste.

Există și o mulțime de variante logice ale operaționalismului. Ele constau din alcătuirea unor sisteme formaliste în care sunt excluse pe cale *axiomatică* acele principii logice care încalcă preceptele construcției intuitive. Astfel de sisteme au elaborat A. Heyting, S. C. Kleene, R. E. Vesley, G. Kreisel ș.m.a. Restricțiile intuiționiste pot fi reprezentate logic și pe cale neaxiomatică, respectiv pe calea *deducției naturale*, așa cum a procedat Gerhard Gentzen.

Un loc deosebit îl ocupă *logica operativă* a lui Paul Lorenzen. Este vorba de construcția unei logici pe principii pur operative. Aceasta va fi un fel de *protologică*, (independentă de formalismul tradițional) în care, pornind de la un dat intuitiv simplu, se ajunge prin simple operații schematice la forme complexe. J. Klüver îl acuză pe Lorenzen de *convenționalism*, trăsătură specifică logicismului și implicit neopozitivismului. Este vorba de „alegerea" arbitrară a datului inițial și a regulilor de operație, ceea ce nu poate fi admis din punctul de vedere al operaționalismului propriu-zis, respectiv intuitiv. Varianta lui Lorenzen este însă interesantă și din alt punct de vedere. Unul dintre sistemele sale operative a fost extins nu numai la fundamentarea operativă a matematicii, ci și la fundamentarea operativă a mecanicii cuantice, ceea ce sugerează faptul că sfera operaționalismului depășește aspectele istorice, prezentate mai sus, legate mai mult sau mai puțin de matematici, de logică și de filosofie în genere.

Într-adevăr, în ciuda faptului că obiectele fizicii, în accepție tradițională, sunt în mod incontestabil realități în sine și deci nu pot fi considerate, asemenea obiectelor matematice, drept construcții sau rezultate ale activității gnoseologice a subiectului, termenul însuși, de operaționalism, a apărut pentru prima dată în fizică, fiind utilizat în mod consecvent de către H. Bridgman.

Operaționalismul fizic, în varianta lui Bridgman, nu vizează obiectele, ci *conceptele* fizicii. Spre deosebire de tendința platonică după care nu numai obiectele fizicii, dar și conceptele ei ar exista în sine și, mai mult, ar avea o realitate *absolută*, ca spațiul, timpul etc., tendința operaționalistă, bazată în special pe succesele fizicii

moderne (teoria relativităţii), care au infirmat platonismul, postulează dependenţa conceptelor fizicii de subiectul cunoscător, de nivelul cunoştinţelor acumulate şi de nivelul tehnicii. Realitatea a rămas aceeaşi, dar semnificaţia conceptelor s-a schimbat. Cauza acestei schimbări rezidă nu în evoluţia obiectului, ci a subiectului, a tehnicii, a mijloacelor cu care omul *operează* asupra realităţii fizice. Propoziţiile şi conceptele fizicii sunt semnificative, după Bridgman, numai în măsura în care pot fi aplicate într-o serie corespunzătoare de operaţii. În caz contrar, sunt lipsite de sens.

Deşi a fost influenţat în mare măsură de către neopozitivişti, la Einstein pot fi găsite mai multe idei de tip operaţionalist, cum ar fi, de exemplu, acelea legate de utilizarea legitimă a conceptului de *simultaneitate*. Acesta are sens, după Einstein, numai în cazuri în care *poate fi stabilit cu precizie* dacă două fenomene sunt sau nu simultane. Trebuie dată deci o astfel de definiţie a simultaneităţii, încât odată cu aceasta să fie precizată şi metoda prin care se poate determina dacă fenomenele sunt sau nu simultane. Fără îndeplinirea acestei cerinţe, definiţia este lipsită de sens.

Este uşor de observat că această cerinţă este analogă principiului intuiţionist, după care definiţia trebuie să ofere şi metoda de construcţie a obiectului definit. De altfel, însăşi teoria relativităţii, ca şi matematica intuiţionistă, a avut ca punct de plecare contradicţiile inevitabile pe care le determină cu necesitate utilizarea conceptelor clasice, neoperative.

Lui Bridgman îi revine meritul de a fi considerat „punctul de vedere operaţional" drept principiu de bază al fizicii moderne. Acest principiu nu mai vizează, ca în doctrinele logistice şi formaliste, *fundamentarea* şi, respectiv, *descrierea* fizicii, ci *elaborarea ei efectivă*. În acest sens operaţionalismul lui Bridgman corespunde intuiţionismului absolut, care vizează şi el elaborarea efectivă a matematicilor, în alt sens însă este diferit, căci pe Bridgman nu-l interesează sub nici o formă „natura obiectelor fizice", ci numai conceptele.

El înţelege printr-un concept o mulţime de operaţii. Conceptul este sinonim cu mulţimea de operaţii care îi corespunde. Operaţionalitatea determină sensul ştiinţific al conceptelor. Un concept lipsit de semnificaţie operativă este deci lipsit de sens fizic. Termenul de „operaţie" are la rândul său două accepţii: una restrânsă, în care semnifică operaţii fizice, uneori chiar de simplă măsură, şi alta mai extinsă, în care este vorba de operaţii spirituale (*mental*, *verbal*, *pencil and paper*).

Ca şi în cazul intuiţionismului, Bridgman ajunge la concluzia că nu toate conceptele şi nici toate propoziţiile fizicii nu pot fi admise ca atare. Unele concepte, cele lipsite total de semnificaţie operativă, sunt *excluse*, altele sunt *relativizate* (cum ar fi conceptul de *vacuum*, care nu poate fi niciodată absolut) şi, în fine, altele sunt *diversificate* în conformitate cu diversificarea mulţimilor de operaţii corespunzătoare (cum ar fi conceptul de *lungime*).

Ca şi intuiţioniştii, Bridgman consideră că fizica, şi ştiinţa în genere, este o invenţie a omului, conceptele şi teoriile fizicii sunt rezultate ale operaţiilor. Spre deosebire de primii, la el se face vădită însă o tendinţă empiristă, care nu mai corespunde apriorismului intuiţionist. Ştiinţa, în accepţia lui, este o disciplină *a posteriori*.

Tendința operaționalistă a Școlii de la Copenhaga este însă de alt tip. Ea vizează în mod expres și „natura obiectului fizic". În principiu, este respinsă reprezentarea tradițională a unei lumi obiective reale, ale cărei părți, oricât de mici ar fi, există în mod tot atât de obiectiv ca și pietrele sau copacii, fie că le observăm sau le producem noi, fie că nu. Heisenberg, prin relația de incertitudine, consideră însă că este lipsită de sens problema referitoare la determinarea locului și a impulsului unei particule elementare, deci la determinarea parametrilor obișnuiți pentru caracterizarea unei simple realități obiectuale. O astfel de problemă, consideră el, ar avea sens numai dacă ar fi posibile anumite operații cu ajutorul cărora să poată fi stabilite *simultan* locul și impulsul unei particule elementare. Știința în genere este considerată drept o formă specifică a *interacțiunii* om-natură și este, în acest sens, dependentă nu numai de natură, ci și de om.

În acest context, Weizsäcker introduce așa-numitul principiu operaționalist al *consistenței semantice*, care accentuează caracterul empirist al operaționalismului fizic. El consideră că, în ciuda corectitudinii unei teorii, deci a conformității ei cu natura, pe de o parte, și cu principiile gândirii, pe de alta, ea poate să fie inconsistentă din punct de vedere semantic, în cazul în care nu corespunde unei verificări empirice, respectiv unei confruntări reale a obiectului și a subiectului în cadrul experimentului fizic. Teza are un evident aspect anticonvențional și deci antiformalist și antiplatonic.

Principiile operaționaliste amintite (principiul definirii operaționale a conceptelor, principiul nedeterminării și al complementarității și principiul consistenței semantice) au condus în mod firesc la concluzia (identică cu cea operaționalistă din matematici) că *legile logicii obișnuite nu au o valabilitate universală.*

Legătura dintre *operaționalismul matematic* și cel *fizic* a fost realizată de către P. Mittelstät, pe baza *logicii operative* a lui P. Lorenzen. În felul acesta, a devenit evident faptul că este posibilă o fundamentare *comună* a matematicilor și a fizicii pe principii operaționaliste. Spre deosebire de neopozitivism și neoplatonism, care nu mai pot oferi soluții acceptabile în contextul dezvoltării contemporane a științelor exacte, și spre deosebire de logicismul și formalismul din care au izvorât aceste doctrine filosofice, operaționalismul se dovedește a fi *singura* tendință din cadrul gândirii teoretice contemporane care poate oferi un *fundament comun* al științelor exacte.

Faptul că operaționalismul are nevoie de un fundament filosofic solid și cu perspective care nu se pot mărgini la sfera științelor exacte este perfect ilustrat în cadrul doctrinei operaționaliste a lui H. Dingler. El extinde operaționalismul la interpretarea *științei în genere*. Principiile operaționaliste ale științei, consideră el, nu sunt legi care sălășluiesc în mod metafizic în natură, ci sunt rezultate ale activității noastre operative *asupra* naturii. Această activitate are specificul ei și scopurile ei determinate, al căror *fundament* este *de natură etică*. Scopul științei operative îl constituie stăpânirea naturii. Legile unei astfel de științe nu mai sunt legile naturii ca atare, pe care omul ar fi sortit să le respecte de-a pururi, ci legi ale științei umane, legi pe care omul le *impune* naturii și o *obligă* să le respecte.

În ciuda acestei perspective frumoase şi oarecum neaşteptate, operaţionalismul lui Dingler reintroduce pericolul apriorismului. Într-adevăr, conform principiului „sintezei pure", de nuanţă kantiană, Dingler imaginează o ştiinţă care *se impune* în mod *a priori* naturii. Acest lucru nu este însă acceptabil.

Cauza pentru care faţa actuală a lumii arată astăzi aşa, şi nu altfel, şi mai ales cauzele pentru care va arăta într-un anumit fel nu ţin, într-adevăr, de natura ca atare, ci de idealurile morale, mai mult sau mai puţin conştiente, ale umanităţii, dar aceasta nu înseamnă că legile ştiinţei în genere sunt numai legi *opuse* naturii, ci dimpotrivă, ele pot fi impuse naturii numai în măsura în care îi corespund, ce-i drept *nu ca atare*, ci *esenţialmente*. În caz contrar, omul poate să distrugă natura. Determinantul moral al ştiinţei este real numai întrucât corespunde în esenţă determinismului natural.

Omul este singurul produs al naturii care îşi creează, operând conştient asupra naturii, propria sa lume, în conformitate cu legile naturii, cu gândirea şi cu idealurile lui morale.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

5

ORIENTĂRI CONSTRUCTIVISTE ÎN MATEMATICA MODERNĂ

La sfârşitul secolului al XIX-lea, bazându-se pe imensul material acumulat de-a lungul veacurilor, matematicienii „clasici", deşi nu se poate spune că aveau o concepţie filosofică unitară, ajunseseră totuşi la puncte de vedere comune. Ei considerau că rezultatele matematice nu pot fi obţinute decât prin intermediul intuiţiei, al *activităţii creatoare* a *minţii* umane. Intuiţia era considerată, în primul rând, sursa *creaţiei* matematice şi, în al doilea rând, reprezenta *garanţia exactităţii sale.*

Dar, tot la sfârşitul aceluiaşi secol, a început să se cristalizeze şi o altă concepţie asupra matematicilor. Încercările lui Boole şi Schröder de a introduce procedee logice în cercetarea matematică au constituit punctul de plecare al lucrării lui Giuseppe Peano, căreia i-a urmat lucrarea lui David Hilbert. În aceste lucrări aritmetica şi geometria îşi pierdeau caracterul intuitiv. Fundamentele lor (*Principia = Grundlagen*) se dovedeau, de data aceasta, de natură pur logică, formală. Logica devenea astfel sursa oricărei construcţii metafizice şi, în mod firesc, garanţia exactităţii ei.

Concepţia constructiv-intuitivă şi cea constructiv-formală au determinat ulterior cristalizarea a două concepţii opuse: *constructivismul intuiţionist* şi *constructivismul formalist.*

Constructivismul intuiţionist a fost iniţiat de filosoful şi matematicianul olandez L. E. J. Brouwer. Originalitatea teoriei lui o constituie raţionalismul consecvent, care îl deosebeşte clar de Bergson, şi dialectica idealist-subiectivă, care îl deosebeşte, dar îl şi apropie de Berkeley şi Hegel.

Într-un limbaj împrumutat adesea fără prea mare discernământ de la Kant, Brouwer şi discipolii săi afirmă că sursa oricărei construcţii matematice o constituie „intuiţia de bază". Aceasta ar fi, de altfel, nu numai sursa construcţiilor matematice, ci şi sursa oricărei cunoştinţe posibile şi, mai mult (à la Berkeley), a oricărei existenţe.

Prin intermediul unui proces dialectic extrem de complicat, intuiţia de bază, pornind de la simple senzaţii, oferă în cele din urmă, după Brouwer, posibilitatea construcţiei intuitive a *primelor* numere *naturale* şi apoi a *succesiunilor* de numere naturale.

Dar construcţia primelor numere naturale şi a succesiunilor de numere naturale nu epuizează matematica. Constructivismul intuiţionist garantează şi posibilitatea unor construcţii matematice complexe. Acestea pot fi obţinute prin construcţii succesive de entităţi simple. În felul acesta, de la simplu la complex, este

menţinut *direct* caracterul intuitiv al oricărei construcţii. Constructivismul intuiţionist nu se mărgineşte însă la acest procedeu. Pe baza construcţiilor repetate, a iteraţiei matematice, sunt stabilite şi legi a căror evidenţă este intuitivă, cum ar fi principiul inducţiei complete. În felul acesta, exactitatea construcţiilor matematice poate fi garantată *imediat*, prin construcţie intuitivă, sau mediat, prin alte construcţii ori pe baza unor principii a căror valabilitate a fost verificată.

Principiul constructivismului intuiţionist poate fi formulat astfel: „Ceea ce există efectiv a fost construit sau poate fi oricând construit intuitiv şi este în acelaşi timp corect, dar nu tot ceea ce este corect există efectiv". Aplicarea consecventă a acestui principiu a dus la consecinţe de o importanţă fundamentală pentru matematici.

La consecinţe tot atât de importante a dus şi principiul constructivismului formalist. El are însă o dublă origine: una logicistă şi una formalistă. Din punct de vedere logicist, orice entitate poate fi exprimată în termeni logici sau poate fi definită logic. Dacă definiţia nu duce la nici o contradicţie, atunci entitatea este admisă. Pe această cale, cum era şi firesc, puteau fi definite toate entităţile şi toate rezultatele matematice obţinute anterior, dar, în plus, şi foarte multe entităţi al căror singur suport îl constituie definiţiile lor logice.

Din punct de vedere formalist, axiomatic, matematica poate fi redusă la un sistem de simboluri fără nici o semnificaţie, care, combinate după anumite reguli, pot alcătui noi combinaţii. Important este, din acest unghi, să fim siguri că sistemul formal *este* necontradictoriu. Nu are nici o importanţă dacă noile combinaţii de simboluri au vreo semnificaţie sau nu.

Principiul constructivismului logicist-formalist poate fi enunţat astfel: „Ceea ce există efectiv poate fi definit logic sau dedus axiomatic şi invers"; mai simplu, „Ceea ce există este corect, iar ceea ce este corect există".

Se observă imediat faptul că principiul intuiţionist este *restrictiv*, pe când cel formalist este tolerant. Din această cauză, deşi formaliştii admit *toată* matematica de până la ei, pe când intuiţioniştii nu, matematicienii tradiţionali înclină spre intuiţionism. Se pare că este, într-adevăr, „mai uşor să renunţi la câte *ceva*, decât să admiţi *orice*".

Restricţiile intuiţioniste nu vizează însă în mod special matematica tradiţională, ci matematica logicist-formalistă. Intuiţionistic vorbind, sunt admisibile numai acele definiţii care corespund unor entităţi existente efectiv, căci entitatea poate să existe şi fără a fi definită, dar definiţia care nu are nici un corespondent efectiv este lipsită de sens, chiar dacă este corectă. Tot astfel, rezultatele matematice obţinute deja şi verificate intuitiv pot fi simbolizate şi deduse axiomatic, dar nu orice rezultat simbolizabil şi deductibil în cadrul unui sistem necontradictoriu este admisibil, căci nici simbolizarea şi nici deductibilitatea nu-i garantează existenţa efectivă. În mod special este vizat aşa-numitul „domeniu al transfinitului". Aici intuiţioniştii resping consecvent *toate* rezultatele tradiţionale obţinute cu metode neconstructive sau cu metode utilizate în domeniul finitului, dar care (intuiţionistic) nu mai sunt universal valabile în matematica transfinită. Ei resping în primul rând *conceptele ideale*, de exemplu infinităţile actuale ale lui Cantor, numerele transfinite cardinale şi ordinale,

care sunt obținute prin definiții, fără să poată fi construite în mod efectiv. Apoi resping *propozițiile și legile* sau *axiomele ideale* – primele deoarece rezultă din descrierea conceptelor ideale, ultimele deoarece produc concepte ideale (astfel sunt: axioma alegerii, axioma incluziunii, a compoziției etc.) sau duc la rezultate neverificabile (legea terțului exclus, legea dublei negații). Intuiționiștii resping, de asemenea, *inferențele ideale,* respectiv toate raționamentele corecte care poartă asupra unor concepte sau propoziții ideale. Este vorba de așa-numita „amputare" a matematicii, de care se plâng reprezentanții poziției formaliste. Intuiționistic vorbind, respingerea conceptelor matematice ideale este identică cu respingerea unor concepte ca *flogisticul* și *eterul*.

Este evident că aplicarea consecventă a poziției intuiționiste este opusă direct poziției logicist-formaliste, pe baza căreia se încearcă „salvarea" tuturor rezultatelor obținute deja. A. Markov, ilustrând punctul de vedere intuiționist, afirmă că în mod evident „... asupra anumitor rezultate prețioase planează o primejdie. La o analiză atentă, reiese că aceste rezultate sunt lipsite de conținut și că toate tentativele de interpretare a acestora sunt sortite eșecului. Dar atunci – se întreabă el – ce mai au ele prețios și de importanță vitală?".

Referindu-se tot la aceste aspecte, Max Black constată că în matematica modernă există două atitudini: una *statică* și una *dinamică*. Atitudinea statică este preferată de către logicişti și formaliști: ea constă în a concepe matematica drept un sistem imuabil de adevăruri eterne, care poate fi extins în permanență, dar niciodată controversat. Aceasta înseamnă, spune el, a concepe știința ca pe o bibliotecă ce achiziționează mereu volume noi, dar pe cele vechi nu le distruge niciodată.

Poziția intuiționistă presupune o atitudine *dinamică*. Matematica, ca de altfel orice știință, este considerată un produs al evoluției intelectului uman, care nu este infailibil. Atitudinea dinamică, afirmă același autor, este conformă cu evoluția concepției despre istorie și se naște din ea. Într-adevăr, Brouwer împarte matematica după trei perioade: una *observațională*, în care rezultatele matematice erau considerate independente și erau experimentate practic; una *formalistă*, în care au fost obținute rezultate matematice independente de experiență, dar dependente de reguli logice și, în fine, o etapă *intuiționistă*, care limitează în mod considerabil valabilitatea metodelor logice, dar oferă noi perspective punctului de vedere experimental.

Concepția intuiționistă asupra construcției matematice este îndreptată direct împotriva concepției logiciste. Este vorba de restricțiile intuiționiste conform cărora *simbolizarea* nu poate fi aplicată decât acelor expresii lingvistice care exprimă construcții matematice efective. Definirea logică a entităților matematice este imposibilă fără simbolizarea lor prealabilă. Dar *înaintea* simbolizării trebuie știut cu precizie dacă expresia lingvistică ce urmează a fi simbolizată exprimă sau nu o entitate matematică. Însă acest lucru nu poate fi știut decât după construcția efectivă a entității în discuție. În caz contrar, poate să apară situația în care sunt simbolizate expresii fictive. Ele sunt apoi definite corect, iar pe această cale sunt considerate de aceeași valoare cu toate celelalte expresii definite corect cărora însă le corespund cu adevărat entități matematice.

În felul acesta, consideră intuiţioniştii, au apărut de exemplu paradoxele logiciste din teoria mulţimilor. Au fost alese câteva expresii, cum ar fi aceea de „mulţime a tuturor mulţimilor", căreia nu-i corespunde nici o entitate matematică constructibilă intuitiv, au fost simbolizate şi apoi definite prin relaţii logice. Rezultatul a fost obţinerea unor contradicţii. Acestea însă, intuiţionistic vorbind, nu au nici o tangenţă cu matematica. Ele nu sunt altceva decât contradicţii lingvistice. Limitarea simbolizării la expresii lingvistice care semnifică entităţi matematice constructibile efectiv duce în mod evident la evitarea paradoxelor logiciste.

Concepţia intuiţionistă asupra construcţiei matematice este îndreptată direct şi împotriva concepţiei formaliste. Este vorba de restricţia intuiţionistă conform căreia sistemele formale, axiomatice trebuie să reprezinte numai sistematizări sau descrieri ale unor teorii matematice *preexistente*, neaxiomatizate sau axiomatizate intuitiv. În acest sens, metoda axiomatică are două accepţii: una intuiţionistă descriptivă şi una formalistă constructivă. Restricţia poate fi formulată astfel: metoda axiomatică nu poate fi utilizată în sens constructiv; ceea ce înseamnă că, din punct de vedere intuiţionist, obiectivele matematice (cât şi teoriile care poartă asupra lor) nu pot exista înainte de construcţia lor efectivă.

Urmărind legătura dintre simbolizare şi axiomatizare, Heyting constată perpetuarea pericolului de axiomatizare a unor teorii inadecvate. Este cazul teoriei obişnuite a mulţimilor. Aici, spre deosebire de alte sisteme axiomatice, cum ar fi cele ale aritmeticii (Peano) sau ale geometriei (Hilbert), nu a existat în prealabil o teorie neaxiomatică adecvată, căci teoria preaxiomatică a mulţimilor s-a dovedit contradictorie. Axiomatizarea, în acest caz, ar presupune elaborarea unui sistem necontradictoriu; ar însemna evitarea contradicţiilor, dar, în acelaşi timp, menţinerea entităţilor contradictorii.

Dezvoltarea contemporană a matematicii a determinat însă înmlădierea poziţiilor amintite şi a prilejuit apariţia unor concepţii *intermediare* de natură intuiţionistă şi formalistă în acelaşi timp. Una dintre acestea este *teoria construcţiilor ipotetice* a lui Heyting. Originea ei o constituie încercarea de a justifica formulele logice din cadrul aşa-numitului „sistem de logică intuiţionistă". De exemplu, formula logică $a \rightarrow b$, în care a şi b reprezintă construcţii matematice oarecare, ar semnifica „intenţia unei construcţii matematice care, pentru fiecare construcţie corespunzătoare lui a, duce la o construcţie corespunzătoare lui b. Construcţiile ipotetice au o *existenţă intenţională* à la Husserl. Într-adevăr, în forma lor generală, operaţiile logice nu pot fi identificate cu cele matematice (cum fac formaliştii), dar aceasta nu înseamnă că ele nu ar avea nici o semnificaţie matematică (cum ar trebui admis din punctul de vedere al intuiţionismului rigid). Semnificaţia intenţională a formelor logice rezidă în caracterul lor general. Intenţionalitatea înseamnă realizabilitate probabilă. Altfel spus, domeniul formal al logicii nu garantează existenţa efectivă (= poziţia intuiţionistă), dar oferă posibilităţi de realizabilitate (= concesie formalistă).

Posibilitatea pe care o oferă intuiţionismul, aceea de a nu mai construi direct şi *da capo al fine* orice problemă matematică, ci de a indica doar metoda de *construcţie*, respectiv totalitatea regulilor după care se desfăşoară procesul iterativ, a

sugerat ideea de a înlocui munca subiectului creator cu o maşină capabilă să efectueze într-un timp scurt un mare număr de operaţii, pe care să le *repete* apoi ori de câte ori este nevoie.

În felul acesta, rămân raţionale şi intuitive doar momentul iniţial şi momentul final ale construcţiei matematice (este vorba de construcţii care presupun un mare număr de operaţii şi în special repetarea lor consecventă). Dacă se face însă abstracţie de cele două momente extreme, atunci ceea ce rămâne este calculul pur mecanic. Poziţia intuiţionistă admite momentele în discuţie, cea formalistă nu. Cele două puncte de vedere şi-au dovedit fertilitatea în aşa-numita *matematică recursivă*.

Thoralf Skolem aplică procedeul intuiţionist al excluderii cuantificatorilor din aritmetică. Aceştia au fost introduşi de Russell şi Whitehead (logicişti). Inconvenientul utilizării lor apare în domeniul transfinitului, unde cuantificatorul universal, stând în faţa unei variabile al cărei domeniu de valori este infinit, o transformă într-un nonsens (variabilă aparentă). Dacă o astfel de variabilă este considerată *reală*, atunci infinitul trebuie conceput drept *actual*, ceea ce Skolem, în spirit intuiţionist, nu admite.

Această restricţie a fost adoptată şi de către formalişti, care admit, totuşi, infinitul actual. Ea a fost însă considerată drept o simplă convenţie formalistă, şi anume aceea de a nu utiliza variabile cuantificate. Din ambele perspective deci, se ajunge la acelaşi rezultat: admiterea definiţiilor recursive şi excluderea variabilelor legate. Ceea ce diferă este doar *semnificaţia* acestui rezultat.

În ce priveşte momentul iniţial al construcţiei matematice, formaliştii admit existenţa *a priori* a primului număr natural şi a succesorului său. Ei profesează deci un fel de platonism restrâns. Faţă de Kronecker, care considera că *Die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht*, ei consideră că Dumnezeu a făcut doar primul şi al doilea număr. Intuiţioniştii nu admit acest lucru. Orice număr, şi cu atât mai mult primele două, este o construcţie intuitivă. Intuiţioniştii admit însă faptul că, odată construite cele două numere, restul poate fi obţinut pe cale recursivă, prin repetarea acestora.

O contribuţie esenţială în teoria recursivităţii a avut Kurt Gödel. El a demonstrat, în favoarea intuiţionismului, că în orice sistem formal este posibil să apară propoziţii formal nedecidabile. Pentru a construi o astfel de propoziţie, Gödel porneşte *formalistic*, admiţând *ab initio* prima pereche de numere. Apoi încearcă cu metode *logiciste* o definire formală a noţiunilor aritmetice. Pe baza definiţiilor recursive ale funcţiilor numerice, Gödel introduce aşa-numitele „funcţii primitiv recursive". La sugestia lui Jacques Herbrand (*intuiţionist*), Gödel introduce ulterior „funcţiile general recursive" şi, odată cu acestea, deschide discuţiile în legătură cu raportul dintre recursivitate şi calculabilitate.

J. Herbrand pretindea, din punct de vedere intuiţionist, că într-un raţionament corect sunt permise numai „funcţii efectiv calculabile pentru toate valorile argumentelor, prin operaţii descrise dinainte în mod complet; ori de câte ori spunem: „o propoziţie este adevărată pentru orice întreg", aceasta trebuie să însemne „poate fi verificată efectiv pentru orice întreg"; ori de câte ori zicem: „există un întreg care are proprietatea x", aceasta înseamnă implicit: „dispunem de o metodă prin care putem construi un astfel de x."

Calculabilitatea efectivă este un concept intuiţionist opus direct conceptului formalist de calculabilitate *ipotetică*. Aceasta din urmă este extinsă la domenii transfinite şi presupune posibilitatea de a raţiona asupra *tuturor* elementelor unei colecţii infinite, ceea ce intuiţionistic nu este permis.

Referindu-se la contribuţiile lui A. Church şi în special la identitatea pe care o stabileşte acesta între „funcţia efectiv calculabilă" şi „noţiunea de funcţie recursivă", A. Heyting arată că „definiţia recursivităţii prin calculabilitate este circulară". Pentru a ieşi din acest impas, A. M. Turing utilizează noţiunea de „calcul efectuat de către o maşină" (*computability*). El introduce următoarea definiţie: „o funcţie este efectiv calculabilă dacă valorile ei pot fi găsite cu mijloace pur mecanice". Altfel spus, o funcţie este efectiv calculabilă dacă valorile ei pot fi *construite* mecanic.

Maşina de calcul (*computer*) este o maşină de construit şiruri de semne, prin repetarea unor semne de bază. Şirurile de semne pot fi asociate şirurilor de numere naturale, iar semnele de bază pot fi asociate primelor numere naturale.

Computerul reprezintă un succes logicist-formalist şi intuiţionist în acelaşi timp. Computerul nu are sens fără o transpunere exactă a operaţiilor aritmetice în relaţii logice (condiţie de natură logicistă) şi apoi a acestora în reţeaua electrică şi invers. Acţiunea computerului este pur mecanică, totul se reduce la un calcul formal, la o combinaţie de semne, care nu au în sine nici un înţeles (cerinţa formalizării perfecte). Pornind de la construcţia intuitivă a noţiunilor de bază (condiţia intuiţionistă), computerul execută o prelungire, din *aproape în aproape*, a aceluiaşi act intuitiv (spre deosebire de om, care este nevoit să sară peste anumite operaţii intermediare). Computerul este o maşină care efectuează într-un timp record nu numai operaţia cerută, ci toate operaţiile, de la cea mai simplă, până la obţinerea rezultatului căutat. Ceea ce era *mediat* intuitiv în operaţiile efectuate obişnuit se dovedeşte acum *imediat*.

Accentuând asupra „caracterului esenţialmente creator" al gândirii matematice, E. Post consideră că, admiţând un *început* şi *sfârşit* raţional, procesul tehnic efectuat de computer se dovedeşte un „act matematic creator".

Maşina nu poate să înlăture dificultăţile construcţiei matematice, căci ea lucrează, deşi mult mai repede, tot în domeniul finitului. Noţiunea de „maşină perfectă", care ar putea să efectueze într-un timp finit o infinitate de operaţii, nu diferă cu nimic de Dumnezeu. Limitele subiectului creator sunt şi limitele maşinii.

A. Markov, care profesează o „matematică constructivistă", bazându-se pe rezultatele obţinute în domeniul recursivităţii, respinge în mod consecvent infinitul actual. Nu putem acţiona asupra unor şiruri infinite, ca şi cum acestea ar exista realmente, deoarece ele nu pot fi construite de către nici o maşină de calcul. Construcţia lor nu este decât „potenţial realizabilă".

Dar şi în cazul „realizabilităţii potenţiale" există două cazuri: unul în care, fără a dispune de mijloacele pentru a continua construcţia *ad infinitum*, dispunem totuşi de *o metodă de construcţie* şi altul în care construcţia poate continua la infinit, ca în cazul zecimalelor lui π, dar nu există nici o metodă pentru obţinerea fiecărui element al şirului, dacă este cunoscut elementul precedent. În primul caz putem

raționa asupra *oricărui* element al șirului, cu toate că *niciodată* nu vom dispune de *toate* elementele lui. De exemplu, este evident că „orice număr din șirul numerelor naturale diferă de precedentul său printr-o unitate", însă nu se poate susține ceva analog despre orice număr din șirul zecimalelor lui π, deoarece nu dispunem de nici o metodă de construcție a acestora.

Recursivitatea și calculabilitatea mecanică (*computability*) pun în evidență fecunditatea celor trei orientări constructiviste (logicistă, formalistă și intuiționistă), dar, în același timp, infirmă caracterul lor absolut. Într-adevăr, definirea logică a entităților matematice nu reprezintă existența lor efectivă, ci este doar un mijloc pentru construcția efectivă a altor entități matematice, pornind de la cele construite în prealabil, pe cale intuitivă. Tot astfel, calculul pur formal rămâne un joc steril, dacă „începutul" și „sfârșitul" său nu sunt două momente intuitiv-raționale. Posibilitatea efectuării mecanice, din aproape în aproape, a oricărei operații matematice dovedește caracterul intuitiv, constructiv-creator al întregului proces iterativ, dar nu un caracter intuitiv în sensul obișnuit al cuvântului, adică presupunând în permanență intervenția conștientă a subiectului creator. Markov remarcă, pe bună dreptate, că ar fi demn de compătimit subiectul creator care s-ar hazarda astăzi să lucreze numai cu mijloace de construcție mintal-intuitive. Este mult mai uman să trecem pe seama mașinilor de calcul îndeletnicirea mecanică.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

6

ANTROPOLOGIA CUNOAŞTERII

Aristotel, în lucrarea *De Anima*, a încercat pentru prima dată elaborarea unei „teorii a cunoaşterii". Se poate spune că el a fost şi primul *antropolog al cunoaşterii*. Este vorba, în primul rând, de caracterul *umanist* al doctrinei aristotelice, de faptul că acesta, „coborând" cunoaşterea din sferele metafizice, în care o „ridicaseră" predecesorii săi, la contactul direct (senzorial) şi mijlocit (intelectual) dintre subiect şi obiect, a stabilit fără nici o ezitare două teze: una din care reiese clar deosebirea gnoseologică dintre om şi toate celelalte animale – faptul că numai omului îi este proprie gândirea, şi alta din care reiese că şi activitatea senzorială (comună omului şi animalului în genere) are la om determinaţii specifice, care ţin de unitatea dintre senzorial şi raţional. Aceste teze au devenit cu timpul atât de evidente încât, până la începutul secolului trecut, ar fi fost un lucru ciudat să se vorbească despre o „cunoaştere antropologică".

Tot Aristotel a introdus distincţia dintre cele două ipostaze ale gândirii: cea *pasivă* şi cea *activă*, prima având funcţia de a înregistra datele senzoriale, iar a doua de a le prelucra. Cu timpul aceste ipostaze, au fost izolate şi absolutizate. Pentru Locke, gândirea are numai o funcţie pasivă; este „ceara pe care se imprimă sigiliul". Pentru Berkeley, gândirea este atât de activă încât creează ea însăşi obiectul cunoaşterii.

Kant este cel care a încercat să restabilească armonia aristotelică a cunoaşterii, suferind însă, în mod vădit, influenţa predecesorilor englezi. După Kant, cunoaşterea este pasivă şi activă în acelaşi timp. Cunoştinţele sunt înregistrări şi prelucrări ale datelor senzoriale, dar intelectul nu este o *tabula rasa*, ci dispune de anumite cunoştinţe *a priori*, după cum şi sensibilitatea dispune de anumite forme *a priori*. Dacă este vorba de un subiect cunoscător matur, atunci teza poate fi admisă, prin *a priori* înţelegându-se numai „înaintea unei anumite experienţe" şi nu „înaintea oricărei experienţe posibile". Cu alte cuvinte, orice experienţă propriu-zisă, respectiv orice act de cunoaştere conştientă presupune din partea subiectului cunoscător un minim de cunoştinţe anterioare. Prin intermediul acestora, subiectul cunoscător nu numai că înregistrează date senzoriale, dar le înregistrează într-o anumită ordine şi le prelucrează pentru a deveni inteligibile, adică pentru a deveni comparabile cu restul cunoştinţelor dobândite anterior.

Karl-Otto Apel, care (*vide*: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971) susţine necesitatea fundamentării unei „antropologii a cunoaşterii", consideră că

pentru aceasta nu mai sunt suficiente prescripţiile aristotelice şi kantiene. Cauza o constituie, în primul rând, „noua fază gnoseologică" pe care o străbate cunoaşterea ştiinţifică. „Cotitura" ar fi oarecum în favoarea doctrinei lui Berkeley, în sensul că latura activă a gândirii nu se mai vădeşte numai în prelucrarea „datelor gnoseologice" senzoriale şi raţionale, ci şi în *prelucrarea obiectului cunoaşterii*. Aceasta din urmă a devenit astăzi, în anumite domenii experimentale, ca cel al fizicii atomice, ceva cu totul diferit de simpla „pregătire" a unei experienţe; a devenit o condiţie necesară pentru posibilitatea obţinerii unei cunoştinţe fizice.

În aceste condiţii se poate vorbi de o transformare sau de semnele unei transformări a raportului clasic dintre obiect şi subiect. Trebuie spus că această transformare nu va însemna niciodată anularea raportului clasic. Acesta constă în admiterea existenţei ca atare, cu totul independentă de subiect, a obiectului cunoaşterii. Dar, faţă de acest obiect absolut, care aparţine ca atare naturii, se poate vorbi şi despre un obiect care este imposibil să fie cunoscut fără *intervenţia* prealabilă a subiectului cunoscător. Această „intervenţie" poate să fie mai mult sau mai puţin activă. Se poate ajunge până la construcţia efectivă a obiectului care, deşi a fost realizat pe baza unor materiale existente deja în natură, face ca obiectul rezultat să aparţină unei „naturi artificiale". În această situaţie, este evident că subiectul are mult mai multe cunoştinţe *a priori* despre acest obiect artificial decât despre unul natural. Dar aceasta nu înseamnă că obiectul artificial, să zicem o anumită particulă elementară, ar fi un obiect cunoscut deja, că şi-ar pierde deci calitatea de obiect al cunoaşterii. În acest sens, rămâne valabilă soluţia aristotelică a dilemei lui Menon. Nu putem cunoaşte decât ceea ce cunoaştem deja, dar nu în mod absolut, ci numai în parte, chiar dacă această parte reprezintă uneori foarte mult.

Intervenţia subiectului asupra obiectului artificial depăşeşte deci cu mult condiţiile *a priori* ale cunoaşterii kantiene. Intervenţia este evident de natură tehnică, ceea ce presupune serioase cunoştinţe ştiinţifice prealabile şi, totodată, colaborarea directă sau indirectă a unui mare grup de subiecţi. Ea are deci şi un evident caracter social, de care se putea face abstracţie în schema originară obiect-subiect.

Fără să insiste asupra acestor aspecte, pe care le rezumă însă sugestiv, considerând că intervenţia tehnică este un fel de traducere a întrebărilor umane în „limbajul naturii", pe care o obligăm astfel să ne răspundă, Otto Apel observă înmulţirea evidentă a problemelor pe care le-ar ridica o încercare modernă, de tip kantian, de a sistematiza condiţiile posibilităţii cunoaşterii actuale. O astfel de încercare ar coincide cu o adevărată „antropologie a cunoaşterii".

Autorul german porneşte de la „angajamentul personal" şi efectiv al subiectului în cadrul unui anumit context gnoseologic, ceea ce ar semnifica faptul că subiectul nu se mai poate „găsi" pur şi simplu „în faţa" obiectului cunoaşterii, oricând şi oriunde. Acest „angajament" nu înseamnă simpla dorinţă de cunoaştere. Ea presupune o serioasă pregătire prealabilă şi, mai mult, anumite aptitudini. Este cu totul greşită părerea după care cunoaşterea ştiinţifică, datorită exactităţii, spre deosebire de cea artistică, ar fi la îndemâna oricui. În plus, angajamentul personal nu are nici o valoare dacă rămâne singular. El presupune existenţa unui context de

angajamente personale. Ceea ce garantează posibilitatea acestui context este înţelegerea reciprocă a intenţiilor gnoseologice ale subiecţilor, respectiv existenţa unui limbaj special, a unui „mediu semantic", la nivelul căruia se produce un fel de unificare a intenţiilor gnoseologice care garantează posibilitatea efectivă a angajamentului personal. Autorul dă ca exemplu „revoluţia semantică" a lui Einstein = redefinirea conceptelor de bază ale fizicii. Fără intermediul acestei condiţii semantice *a priori* nu poate exista nici un angajament personal în contextul gnoseologic al fizicii moderne. Or, mediul semantic nu poate fi considerat ca făcând parte nici dintre condiţiile obiective ale cunoaşterii, nici dintre cele subiective, aşa cum erau acestea concepute în spirit kantian.

Dar angajamentul personal nu presupune doar o sumă de interese gnoseologice individuale, căci şi în acest caz angajamentul poate să rămână neefectiv. Intervine aici interesul tehnico-gnoseologic, care are un evident caracter social-economic. Numai atunci când interesele gnoseologice individuale corespund cu cele tehnice şi, respectiv, cu nivelul de dezvoltare a tehnicii are loc un angajament personal efectiv. De aici urmează faptul evident că angajamentul personal nu poate să aibă loc oriunde. În condiţiile actuale, indiferent de cunoştinţele ştiinţifice acumulate, de capacitatea oamenilor de ştiinţă, de bunele lor intenţii ş.a.m.d., există ţări în care este imposibil angajamentul personal efectiv în procese gnoseologice complexe, din cauza lipsei unor condiţii tehnice indispensabile desfăşurării lor. Acesta este un serios inconvenient al dezvoltării tehnice mondiale, deoarece nu este o regulă ca în ţările cu posibilităţile tehnice cele mai bune să existe şi cadrele ştiinţifice cele mai bune. Aceasta înseamnă, pe plan mondial, o folosire neraţională a cadrelor ştiinţifice, care determină de regulă fenomenul „migraţiei oamenilor de ştiinţă". Faptul că aceste „migraţii" au de cele mai multe ori şi cauze financiare duce adesea la angajări necorespunzătoare şi face ca numărul angajărilor efective să fie foarte mic în ciuda evidenţelor statistice.

În plus, interesul tehnic de perspectivă este determinat strict de nivelul tehnicii existente şi de profilul acesteia. Direcţii gnoseologice de mare însemnătate, care corespund unor interese ştiinţifice reale, sunt abandonate din cauza lipsei lor de interes faţă de nivelul tehnicii existente. Interesul tehnic presupune mai întâi epuizarea tuturor avantajelor pe care *le oferă* tehnica existentă şi desfăşurarea tuturor posibilităţilor pe care *le poate garanta*. Din aceste puncte de vedere, direcţiile gnoseologice care presupun un alt profil tehnic sau nu se bazează pe utilizarea avantajelor tehnice actuale trebuie abandonate. Aceasta se înţelege că nu este întotdeauna în folosul progresului tehnic. Fiind vorba în genere de interese economice, de eficacitate şi profit imediat, este evident că interesul tehnic în genere nu este identic cu interesul tehnic gnoseologic şi că adesea primul este o piedică serioasă în calea cunoaşterii şi deci a progresului tehnic *calitativ*. Este vorba de situaţia binecunoscută a omului de ştiinţă din ţările super-dezvoltate, care este transformat într-un simplu executant al intereselor economice, fiind abandonat cu prima ocazie în care acestea nu mai sunt actuale. Poluarea şi epuizarea resurselor de carburanţi sunt consecinţe evidente ale progresului tehnic *cantitativ*, determinat nu de necesităţi tehnico-gnoseologice, ci,

dimpotrivă, de necesităţi tehnice antignoseologice, pur economice. Numai în cadrul unei societăţi în care este posibil un echilibru judicios între dezvoltarea cantitativă şi cea calitativă a tehnicii este posibilă apariţia unor angajamente gnoseologice personale, efective şi permanente, care face ca sfera de preocupări legată direct de antropologia cunoaşterii să se dovedească de un real interes.

Acest lucru nu este însă evident pentru oricine. Autorul german la care ne-am referit, în ciuda faptului că este un reprezentant al unei variante gnoseologice de tip neokantian şi caută în fond să extindă sfera apriorismului, deşi faptele pe care le vizează infirmă de la sine asemenea pretenţii, menţionează că ideea unei antropologii a cunoaşterii este opusă direct ideii neopozitiviste a ceea ce se numeşte *logic of science*.

Comparând teoria kantiană a cunoaşterii cu cea neopozitivistă, Otto Apel constată că în ultima sunt abandonate în mod sistematic toate condiţiile posibilităţii cunoaşterii. Kant avea nevoie de o „logică transcendentală", care este înlocuită astăzi de „logica matematică", o logică în care subiectul nu mai joacă nici un rol, fiind ceva cu totul indiferent. „Datele" experienţei sunt concepute ca ceva independent de constituirea lor sintetică în actul cunoaşterii, de cele mai multe ori fiind „date" pur senzoriale, fără nici un suport obiectiv, à la Berkeley, deci concepte nu numai lipsite de suportul concret-istoric al dezvoltării ştiinţifice actuale, dar şi de suportul real al teoriei clasice a raportului dintre obiect şi subiect. Este evident că teoria neopozitivistă este incompatibilă cu antropologia cunoaşterii, care reprezintă o dezvoltare considerabilă a gnoseologiei kantiene.

Neopozitiviştii exclud fără nici o rezervă ideea interesului gnoseologic personal şi deci a angajamentului personal şi colectiv, considerându-le probleme secundare care ţin de psihologie. Ele ţin într-adevăr de psihologie, dar nu în cadrul dezvoltării ştiinţelor actuale. Pentru neopozitivişti, ştiinţele sunt independente de orice interes, fiind simple tematizări teoretice ale faptelor, care, la rândul lor, nu sunt altceva decât structuri formale ale unui sistem logistic. Logica ştiinţei fiind unică, înseamnă că procesele gnoseologice sunt aceleaşi, indiferent de gradul de dezvoltare a ştiinţei şi indiferent de specificul ei. Or, există totuşi ştiinţe, cum ar fi astronomia de exemplu, în care este evident că obiectul reprezintă ceva existent în sine, un obiect absolut, asupra căruia, cel puţin până astăzi, nu se poate exercita nici o influenţă, pe când obiectul mecanicii cuantice este produsul evident al unei intervenţii directe a subiectului asupra obiectului. Pierderea unei astfel de distincţii echivalează cu transformarea doctrinei neopozitiviste într-o pseudoteorie.

Împotriva conceptului de logică a ştiinţei în genere, prin care încearcă neopozitiviştii „unificarea ştiinţei", Otto Apel ridică problema distincţiei dintre „ştiinţele explicative", ale naturii, şi „ştiinţele inteligibile", ale spiritului. Se înţelege că această distincţie opera efectiv numai în contextul gnoseologiei clasice, în care era admis ca absolut raportul rigid dintre obiect şi subiect. Dar, şi în acest cadru, apăreau ca nişte excepţii evidente ştiinţele istorice. În aceste cazuri, obiectul ştiinţei nu mai putea fi „dat" numai cu ajutorul explicaţiilor, respectiv al deducţiei logice, al trecerii de la general la particular. Faptul istoric se petrece adesea în ciuda

explicaţiilor, care vizează doar descrierea condiţiilor materiale. El presupune o anumită înţelegere a acestor condiţii şi, bineînţeles, o atitudine activă a celor care îl înfăptuiesc. Dacă această înţelegere şi semnificaţia acţiunilor umane scapă istoricului, atunci cercetarea sa rămâne lipsită de interes, ba, mai mult, duce adesea la ignorarea esenţialului. Celebrul Heinrich Schliemann, bazându-se numai pe înţelegerea faptelor, în ciuda explicaţiilor care le contraziceau, a făcut cele mai importante descoperiri arheologice, care au pus într-o lumină cu totul nouă vechea istorie a Greciei. Se înţelege că asemenea rezultate nu vor fi obţinute niciodată de către cineva care ar avea naivitatea de a studia istoria din perspectiva celebrei *logic of science*.

Complexitatea fenomenului actual al dezvoltării ştiinţelor ridică, prin urmare, o serie de probleme importante. Din perspectiva unei ştiinţe care ar avea ca obiect însăşi dezvoltarea ştiinţelor, din perspectiva „scientiei", aceste probleme nu pot fi ignorate, iar „locul" lor cel mai potrivit este între antropologie şi gnoseologie. Antropologia cunoaşterii poate deveni, fără mari dificultăţi, o disciplină utilă, de contact între sociologie şi gnoseologie. Ignorarea ei coincide cu reducerea actului gnoseologic propriu-zis, care astăzi nu mai poate fi conceput independent de evoluţia ştiinţelor moderne, la o simplă ficţiune, la un concept abstract, lipsit de orice caracter concret-istoric.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II

CERCETĂRI INTER- ŞI MULTIDISCIPLINARE

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Semnificaţia conceptului de interdisciplinaritate / 57

2. Discipline, subdiscipline şi interdiscipline ale logicii moderne / 62

3. Religiologia şi psihologia religiei / 70

4. Filosofia critică şi critica filosofiei / 75

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1

SEMNIFICAȚIA CONCEPTULUI DE INTERDISCIPLINARITATE

Există câteva caracteristici ale dezvoltării științelor contemporane care au determinat apariția așa-numitelor științe *interdisciplinare*. Fenomenul nu este însă izolat. Aceleași caracteristici au determinat și apariția științelor și a cercetărilor *multidisciplinare* sau *pluridisciplinare*, cât și a cercetărilor *metaștiințifice*. De altfel, toate aceste fenomene sunt legate direct de acela al interdisciplinarității și sunt, de cele mai multe ori, înglobate în sfera conceptului de interdisciplinaritate, ceea ce nu este considerat însă întotdeauna corect.

Poate că una dintre cele mai caracteristice tendințe ale științei contemporane (în mod expres a științelor naturii) este aceea de a-și deplasa interesul de la aspectele *gnoseologice* la cele *pragmatice* ale cercetării. Nu mai interesează esența, *ce este* un anumit obiect sau fenomen, ci *cum* se comportă și, mai precis, cum ar putea să-și *schimbe* comportamentul (modul de manifestare), astfel încât să poată contribui la satisfacerea unor interese (nevoi) umane. Din *explicative* și *descriptive*, științele tind să devină *transformative*. Nu cunoașterea naturii, ci dominarea ei devine obiectul științei.

Caracterul transformativ al științei nu are numai implicații pragmatice, ci și metodologice. Însuși modul în care se realizează cercetarea științifică devine transformativ. Nu mai este studiat obiectul sau fenomenul în condițiile lui naturale (normale) și nici în individualitatea, în indestructibilitatea lui. Sunt create condiții artificiale, iar obiectul sau fenomenul este disecat, distrus, provocat sau oprit, accelerat sau încetinit, intensificat sau diminuat. Acest transformaționalism metodologic generalizat implică *tehnicizarea* științelor, legătura directă între știință și tehnică și condiționarea lor reciprocă.

Dezvoltarea științei contemporane are loc într-o perioadă în care societățile avansate sunt societăți tehnologice, în care producerea mijloacelor de existență și desfășurarea vieții sociale ca atare sunt tehnicizate. Nu numai știința determină dezvoltarea tehnicii, ci și dezvoltarea tehnicii în sine, perfecționarea și diversificarea ei, impune utilizarea într-o măsură crescândă a aparaturii tehnice în investigația științifică. Tehnicizarea n-a afectat numai științele naturii, transformaționaliste, ci și științele abstracte, ca logica și matematicile, și chiar anumite domenii ale artei. Chiar și atunci când obiectele și fenomenele cercetate sunt imposibil de transformat

(cum este cazul corpurilor astrale), sunt transformate totuşi, cu mijloace tehnice extrem de subtile, efectele lor.

În aceste condiţii, în multe domenii, omul de ştiinţă trebuie să fie în acelaşi timp şi tehnician sau trebuie, în orice caz, să colaboreze cu un specialist tehnician. Uneori este posibilă prima alternativă, alteori este necesară a doua.

Trebuie specificat faptul că, în cazul unei cercetări autentice, originale şi novatoare nu numai rezultatul este nou, ci şi *aparatura* utilizată pentru obţinerea lui. Deci cercetarea are un dublu aspect: *creativ-ştiinţific* şi *constructiv-tehnic*. Astfel de cercetări complexe, frecvente în ştiinţele experimentale, sunt, de regulă, înglobate în cadrul ştiinţei respective, fără a constitui un domeniu de investigaţie aparte. Sunt însă şi cazuri în care ele devin discipline independente, fiind practicate în sine şi pentru sine. Este vorba, în primul rând, de acele discipline cărora le este adăugat determinativul de *tehnică*. De acest tip sunt, de exemplu, agrotehnica şi psihotehnica. Dacă se consideră că şi tehnica poate fi numită „disciplină", atunci *agrotehnica* şi *psihotehnica* pot fi considerate *ştiinţe interdisciplinare*. De regulă, aceste discipline sunt considerate ca ramuri ale ştiinţelor de bază. Cercetările din cadrul acestor interdiscipline sunt însă de două feluri. Ele pot fi efectuate de către specialişti interdisciplinari cu scopul precis de a contribui la dezvoltarea interdisciplinei respective şi, în acest caz, sunt cercetări interdisciplinare, sau cu scopul de a contribui fie la ştiinţa de bază, fie la perfecţionarea aparaturii tehnice ca atare. În cazul acesta, cercetarea poate fi întreprinsă sau de savantul specialist sau de tehnicianul specialist, ceea ce nu mai presupune o relaţie interdisciplinară, ci multi- sau pluridisciplinară.

Dacă înţelegem prin tehnică nu numai unelte şi aparatură, ci şi procedee sau practici riguroase care pot fi însuşite prin educaţie şi exerciţiu, atunci în aceeaşi categorie interdisciplinară intră şi disciplinele cărora le este adăugat determinativul de *terapie*, cum ar fi, de exemplu, *psihoterapia*. Şi aceste interdiscipline sunt considerate ca ramuri ale ştiinţelor de bază, deşi sunt practicate de specialişti şi necesită o instruire aparte.

Caracterul transformativ al ştiinţei contemporane a determinat, mai ales în domeniul ştiinţelor naturii, prin disecarea permanentă a obiectului studiat, şi descoperirea structurilor comune ale acestora: structuri atomice, moleculare sau celulare. Aceste structuri s-au dovedit comune nu numai obiectelor studiate în cadrul aceleiaşi discipline, ci şi altor discipline, care, în mod tradiţional, datorită faptului că obiectul lor iniţial de studiu era considerat în individualitatea, şi nu în structura lui, treceau drept ştiinţe cu totul independente, ca: botanica, zoologia şi medicina. Structura comună a materiei vii (celulară) a permis apariţia unei singure discipline, *biologia*, care nu se identifică însă cu simpla lor însumare şi nici nu presupune excluderea lor ca discipline independente. Biologia nu poate fi considerată, din punct de vedere structural, nici ştiinţă interdisciplinară, deşi, în raport cu disciplinele din care a provenit, ar fi îndreptăţite ambele calificative. Este un

aspect care dovedeşte caracterul relativ al considerării unei ştiinţe ca interdisciplinară sau multidisciplinară.

Dar structura celulară s-a dovedit reductibilă la cea chimică şi aceasta, la rândul ei, la cea fizică, ceea ce a determinat apariţia cunoscutelor ştiinţe interdisciplinare *biochimia* şi *biofizica*. Ştiinţele de acest tip, care au ca determinativ o altă ştiinţă, cum sunt şi *astrofizica*, *geofizica* sau *psihofizica*, desemnează, de regulă, prin cuvântul iniţial obiectul interdisciplinei, care este propriu unei anumite ştiinţe, pe care o putem numi, din acest motiv, „ştiinţă-obiect", iar prin cuvântul final metoda proprie unei alte ştiinţe, care ar putea fi numită „ştiinţă-metodă". Cercetările interdisciplinare de acest tip, în care sunt aplicate anumite ştiinţe-metodă la ştiinţe-obiect diferite sunt frecvente în cadrul ştiinţelor naturii, dar ele nu determină întotdeauna apariţia unor ştiinţe interdisciplinare, din cauza lipsei lor de importanţă şi a rezultatelor practice neglijabile.

Cercetări interdisciplinare de acelaşi tip au loc şi între ştiinţe diferite de cele ale naturii, dintre care unele s-au şi constituit ca interdiscipline. Referindu-ne numai la etnologie ca ştiinţă-obiect, pot fi menţionate: *etnoestetica*, *etnologia juridică*, *etnologia matematică*, *etnomineralogia*, *etnomuzicologia*, *etnopoetica*, *etnopsihiatria*, *etnopsihologia* şi *etnosociologia*. De acelaşi tip este şi *psihopedagogia* sau *psihologia pedagogică*, ştiinţă interdisciplinară, având ca ştiinţă-obiect psihologia, urmărind deci studiul psihicului, iar ca ştiinţă-metodă pedagogia, deci aplicarea metodelor educaţionale. Dar cu cât sunt mai abstracte disciplinele respective, distincţia dintre ştiinţa-obiect şi ştiinţa-metodă devine mai puţin evidentă. Există cazuri în care interdisciplina poate chiar să înlocuiască ştiinţa-obiect sau ştiinţa-metodă sau să determine înlocuirea uneia prin cealaltă. Cercetările logico-matematice, de exemplu, au prilejuit apariţia succesivă a tuturor acestor situaţii. Cercetările iniţiale de logică matematică aveau ca ştiinţă-obiect logica şi ca ştiinţă-metodă matematica. Interdisciplina care a rezultat, logistica, avea însă pretenţia de a reduce logica la matematică (curentul matematist). Într-o fază ulterioară, în care s-a elaborat logica matematică propriu-zisă, a apărut tendinţa de a reduce matematica la logică (curentul logicist). Au existat şi tendinţele de reducere a matematicii, deci a ştiinţei-metodă, la logica matematică, deci la interdisciplină (curentul formalist), şi invers, tendinţa de a reduce logica matematică (interdisciplina) la matematică, respectiv la ştiinţa-metodă (curentul intuiţionist). În fine, s-a profilat şi tendinţa de reducere a interdisciplinei (a logicii matematice) la ştiinţa-obiect, respectiv la logică. Nici una dintre aceste poziţii nu este în fond greşită, ci ele reflectă caracterul relativ al interdisciplinarităţii. Ca rezultate finale au fost obţinute mai multe ştiinţe: unele interdisciplinare, ca logica matematicii, în care matematica a devenit ştiinţă-obiect şi logica ştiinţă-metodă, şi calculul logic, în care logica este ştiinţă-obiect şi matematica ştiinţă-metodă, dar şi o disciplină independentă atât de logica propriu-zisă, cât şi de matematici, şi anume logica simbolică, care are ca

obiect propriu de studiu formele simbolice de modelare a obiectelor, proprietăților, relațiilor, funcțiilor şi operațiilor.

Cazuri asemănătoare se petrec cu majoritatea cercetărilor interdisciplinare, care, de regulă, sunt încadrate fie în ştiința-obiect, fie în ştiința-metodă şi numai în cazuri speciale determină apariția unor ştiințe interdisciplinare sau chiar a unor ştiințe propriu-zise.

Prin caracterul ei abstract, exactitatea şi generalitatea ei, matematica joacă adesea rolul de ştiință-metodă, mai mult sau mai puțin importantă, pentru multe ştiințe-obiect. Ea determină apariția cercetărilor interdisciplinare în majoritatea ştiințelor moderne şi chiar în domenii artistice (*poetica matematică*). Chiar atunci când nu determină apariția interdisciplinelor cu statut ştiințific, cercetările interdisciplinare bazate pe matematici ca ştiințe-metodă pot juca roluri fundamentale în cadrul ştiințelor-obiect. În plus, din aceleaşi motive, matematicile intervin şi în construirea interdisciplinelor binare clasice. Fizica modernă, de exemplu, nu mai poate fi concepută independent de cercetarea fizico-matematică, ceea ce face ca şi biofizica să fie în fond o ştiință interdisciplinară ternară, respectiv *bio-fizico-matematică*.

Tot datorită caracterului ei abstract şi universal, poate deveni şi logica simbolică o ştiință-metodă cu largi aplicații interdisciplinare. Unele cercetări de acest tip au şi determinat apariția unor ştiințe interdisciplinare cum ar fi *logica mecanicii cuantice* sau *logica viului* (un fel de bio-logică). Pe de altă parte, logica însăşi ca ştiință-obiect a fost cercetată cu metode psihologice, ducând la apariția ştiinței interdisciplinare numită *logică psihologică* din cadrul psihologiei gândirii. Ca şi în cazul logicii matematice, apariția logicii psihologice a determinat orientări, ca cea psihologistă, după care logica ar putea fi redusă la psihologie, dar şi orientarea contrară, comportamentistă, conform căreia gândirea, numită logică, se reduce la scheme silogistice de tip formal. Aceste orientări sunt de data aceasta greşite: prima reduce forma abstractă a gândirii la actul psihic concret, iar a doua reduce actul concret al gândirii la o formă abstractă. Ultima orientare are vădite implicații iraționaliste, dintre care cea mai importantă este considerarea gândirii logice ca necreativă.

Prin intermediul logicii simbolice şi al matematicii au fost elaborate discipline noi cu vădite aspecte metodologice de mare generalitate, ca teoria informației şi teoria generală a sistemelor, care au determinat vaste cercetări interdisciplinare. Concepte ca: model, structură sau funcție, aplicabile majorității ştiințelor, au determinat apariția cercetărilor interdisciplinare modelatorii, sistemice, structurale şi funcționale care sunt înglobate în cadrul ştiințelor-obiect. Cea mai importantă realizare, la care şi-au dat concursul teoria sistemelor, teoria informației şi tehnica modernă este, firește, cibernetica, ştiință inter- şi multidisciplinară prin definiție. Cibernetica, la rândul ei, abia constituită, a devenit ştiință-metodă cu largi aplicații interdisciplinare, cum sunt

cele din biologie, medicină şi psihologie, generând şi ştiinţe interdisciplinare ca *psihologia cibernetică*.

O altă caracteristică a ştiinţelor contemporane, mai ales a celor cu vechi tradiţii, care au ajuns la un nivel corespunzător de dezvoltare, o constituie apariţia tendinţelor de *fundamentare teoretică*. Ele sunt de regulă precedate de aşa-numitele „crize ale ştiinţei", determinate, în esenţă, de contradicţiile ivite între obiectul şi metoda ştiinţei respective. În mod obişnuit, dezvoltarea ştiinţei presupune o concordanţă permanentă între obiect şi metodă. Aprofundarea cercetării obiectului implică perfecţionarea metodei, şi invers. Apariţia însă a unor fenomene obiectuale noi, datorate în mare măsură dezvoltării tehnicii de investigaţie şi tendinţelor transformaţioniste ale ştiinţelor moderne (cum este cazul fizicii), determină imposibilitatea interpretării lor cu mijloacele metodologice tradiţionale. Ele presupun adesea transformarea radicală a acestor mijloace, înlocuirea întregului aparat conceptual al ştiinţei – probleme care nu mai ţin de resortul ştiinţei respective şi care au profunde implicaţii logico-filosofice. Pe de altă parte, fără ca obiectul ştiinţei să fi suferit transformări, este posibilă, datorită intervenţiei unor noi mijloace de investigaţie, o extindere fără precedent a metodei (cum este cazul matematicilor formaliste), care determină o reinterpretare a obiectului.

Cercetările întreprinse în aceste direcţii vizează ştiinţele în totalitatea lor. Ele sunt cercetări de tip *meta-ştiinţific* şi au în mod evident trăsături inter- şi multidisciplinare. Definirea conceptelor de bază şi analiza metodelor ştiinţifice presupun investigaţii de natură logică. Aici nu mai este vorba însă numai de logica simbolică, potrivită pentru analiza metodelor de tip modelator-sistemic, ci şi de logica numită clasică, conceptuală, singura adecvată pentru investigaţiile definitorii în limbaj natural şi, în plus, de logica dialectică, categorială în esenţă, care poate înlesni concilierea aspectelor contradictorii ale fenomenelor investigate într-o concepţie unitară. Dar conceptele respective antrenează în comprehensiunea lor profundă însăşi categoriile filosofice, ca cele de spaţiu, timp, mişcare şi chiar materie în genere. Apare acea situaţie în care omul de ştiinţă, vrând-nevrând, este obligat să filosofeze. Or, pentru aceasta, este nevoit să facă investigaţii (cel puţin teoretice) şi în domeniile conexe disciplinei sale, categoriile respective fiind de resortul mai multor ştiinţe. Dar, în felul acesta, cercetările din fundamentele ştiinţelor se dovedesc în mod explicit inter- şi multidisciplinare: de tip tehnic, de tip general-teoretic (logic, gnoseologic, metodologic şi ontologic), cu alte cuvinte filosofic, şi, evident, de tip teoretico-ştiinţific. Rezultatele acestor cercetări interdisciplinare s-au materializat şi ele în discipline aparte, cu profil specific, cum ar fi cele din fizică şi matematici, cercetătorii din aceste domenii fiind numiţi fundamentişti.

Se poate conchide că fenomenul interdisciplinarităţii, corelat cu acela al cercetărilor multidisciplinare, este un fenomen specific al dezvoltării ştiinţelor contemporane, determinat de principalele caracteristici ale acestor ştiinţe, de

tendinţele lor pragmatice, transformative, tehnicizante, pe de o parte, dar, pe de alta, şi de tendinţele lor abstractizante, generalizatoare şi fundaţioniste.

Reiese, din această perspectivă, că interdisciplinaritatea nu vizează pur şi simplu contactul dintre ştiinţele ca atare, luate în sine, ci presupune o îmbinare armonioasă a unei ştiinţe-obiect cu o ştiinţă-metodă, ceea ce garantează de altfel posibilitatea *individualizării* ştiinţelor interdisciplinare, care, odată constituite, nu mai sunt decât *în mod relativ* interdiscipline. Pe plan general, se constată că înseşi caracteristicile care determină apariţia interdisciplinarităţii vizează, prin tendinţele pragmatice, transformative şi tehnicizante, obiectul ştiinţei, iar prin tendinţele abstractizante, generalizatoare şi fundaţioniste, metoda.

Ceea ce determină însă ca cercetările interdisciplinare, anexate de obicei ştiinţelor-obiect, să se materializeze în ştiinţe interdisciplinare, în discipline propriu-zise, care se impun ca obiecte de învăţământ şi necesită o instruire specială, este, în primul rând, valoarea lor practică, aplicativă.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2

DISCIPLINE, SUBDISCIPLINE ŞI INTERDISCIPLINE ALE LOGICII MODERNE

Multe din manualele şi tratatele moderne de logică încep cu prezentarea unei liste, mai mult sau mai puţin întinsă, care cuprinde o parte dintre denumirile date logicii actuale, lăsând să se înţeleagă că enumerarea ar putea fi continuată. Sunt menţionate denumiri ca: algebră universală, algebra logicii, logistică, calcul logic, logică matematică, logica matematicii, logică simbolică, logică algoritmică, logică teoretică ş.a.

La prima vedere, este destul de curios faptul că o ştiinţă în genere, şi cu atât mai mult una care se pretinde a fi în posesia criteriului de exactitate al tuturor celorlalte, nu are încă o denumire precisă. Ce-i drept, există şi discipline cu nume aproape arbitrare, cum ar fi „cibernetica", ceea ce sugerează faptul că denumirea este ceva secundar pentru o ştiinţă. Dar denumirea unei ştiinţe, fie că este arbitrară sau nu, prescurtează o definiţie, care, la rândul ei, determină obiectul şi metoda ştiinţei respective. Dacă o ştiinţă are mai multe denumiri, iar acestora le corespund mai multe definiţii, înseamnă implicit că în realitate este vorba de *mai multe* discipline *reunite*, fie pe baza unui obiect, fie pe baza unei metode *comune*. Acelaşi lucru se petrece însă şi în cazul dezvoltării unei ştiinţe, când etapele sale primesc denumiri diferite în funcţie de gradul pe care l-au atins sau de specificul pe care şi l-au dobândit. Sub denumirea generică de antropologie, de exemplu, stau discipline cu totul diferite. Acelaşi lucru se poate întâmpla în cazul ramificării unei ştiinţe sau al subdivizării sale – când denumirea întregului ar trebui să treacă asupra unei părţi.

Oare logica actuală nu se găseşte şi ea într-una din aceste situaţii? Să fie cu totul întâmplător faptul că ea a fost astfel denumită şi faptul că o parte dintre aceste denumiri, mai precis logistica, algebra logicii, logica matematică şi logica simbolică, se menţin şi astăzi şi sunt utilizate în mod consecvent, fiecare în parte, doar de către anumiţi autori? Căutarea unor răspunsuri potrivite la aceste întrebări nu mai ţine de doctrina propriu-zisă a logicii, ci de aceea care s-ar putea numi *filosofia logicii*. Dar, în acest caz, răspunsurile, la rândul lor, au mai degrabă valoarea unor sugestii şi trebuie privite ca atare.

Drept nume generic al ştiinţei în discuţie ar putea fi admis pentru moment acela de „logică modernă", ceea ce nu spune însă nimic deosebit, deoarece fiecare treaptă a dezvoltării logicii a fost numită la vremea sa „nouă" sau „modernă". Prin

„modernă" trebuie înţeles aici „contemporană" şi în acelaşi timp „diferită de cea clasico-tradiţională".

Un tablou al disciplinelor care alcătuiesc logica modernă a fost schiţat de N. Rescher. Din acest tablou pot fi excluse, de la început, ca indiscutabile disciplinele *despre* logică, grupate în ceea ce s-a numit *metalogica* şi *istoria logicii*; de asemenea logicile *speciale,* ca: logica deontică, logica juridică etc., ale căror denumiri nu pot înlocui în nici un caz termenul generic de „logică modernă", căruia îi sunt subordonate. De acelaşi tip sunt şi aşa-numitele „logici neclasice": modale, polivalente şi celelalte.

Denumirea ce pare a fi de aceeaşi putere cu „logica modernă" rămâne aceea de „logică simbolică". Ea cuprinde teoria propoziţiilor, predicatelor, claselor şi relaţiilor. Aceasta înseamnă că dificultăţile nu se datoresc disciplinelor din sistemul logicii moderne, căci în aparenţă tocmai *această* logică simbolică este denumită şi „logistică" şi „logică matematică".

Mai interesant este aspectul istoric al problemei. Termenul de logistică (ἡ λογιστική) era utilizat încă din antichitate şi însemna disciplina *practică* a socotitului sau a calculului, de la a calcula (λογίζομαι), dar avea de pe atunci şi semnificaţie logică, căci λογίζομαι însemna şi a conchide prin raţionament, τὸ λελογισμένον însemnând raţionament, iar τὸ λογίστικόν facultatea de a raţiona, respectiv raţiune. Este însă evident că cele două semnificaţii se diferenţiaseră deja şi nu se confundau, logistica fiind o disciplină cu totul practică referitoare în special la măsurători. Prilejul reapropierii acestor semnificaţii s-a ivit mult mai târziu şi a devenit curent pe vremea lui Leibniz, când prin logistică se înţelegea, dimpotrivă, disciplina *abstractă* a calculului, respectiv algebra.

Ideea unei *algebre a logicii* apare clar la Leibniz şi explicit la Boole. *Analiza matematică a logicii* şi *O cercetare asupra intelectului,* lucrările principale ale lui Boole, dovedesc că logistica, respectiv algebra, era o metodă de cercetare a *gândirii obişnuite,* a gândirii care până atunci era cercetată cu mijloace clasice. Russell şi Couturat îi fac chiar reproşuri lui Leibniz, pentru faptul că acesta s-a mărginit doar la analiza formelor clasice, respectiv la judecăţi de forma $S-P$. Dar Boole se mărgineşte şi el la aceeaşi gândire obişnuită. Analiza lui nu pune în vedere alte structuri logice în afară de cele cunoscute, ci o *altă* interpretare a acestora şi a *legăturilor* dintre ele, care erau cunoscute şi ele, dar nu în formă logistică, respectiv în formă de calcul logic. Linia lui Boole a fost continuată de Jevons, Peirce, Grassmann (acesta, deşi făcea o algebră a logicii, o împărţea în teoria noţiunilor, a judecăţilor şi a silogismelor) şi în cele din urmă de Schröder. Couturat, care a lucrat la rândul său în această direcţie, propune în acelaşi timp cu Itelson şi Lalande, adică la începutul secolului trecut, denumirea de *logistică* pentru a desemna noua disciplină logică, *în forma în care apăruse până la acea dată.*

C. I. Lewis, făcând o istorie completă a logisticii în lucrarea sa *A survey of symbolic logic,* evită linia lui Frege şi duce investigaţia numai până la *Principia mathematica,* respectiv 1910. Lewis a înlocuit termenul de „logistică" prin „logică simbolică" numai pentru motivul că acesta din urmă era *mai des folosit* în Anglia şi *destul de bine cunoscut.* Logistica devine la el mai degrabă denumirea metodei decât a disciplinei în discuţie. Dar această accepţie nu a fost preluată.

Lewis nu utiliza denumirea de „logică matematică", ci insista în permanenţă pe algebră şi calcul, ca de altfel toţi predecesorii săi, socotind totuşi calculul drept ceva mai general decât algebra.

Deşi linia Frege-Russell este caracterizată prin aplicarea logicii la matematică, punctul de plecare al lui Frege este de *tip* logistic. În *Begriffsschrift* el încearcă, asemenea lui Boole, un fel de investigaţie asupra gândirii obişnuite. Abia ulterior va aplica logica obişnuită la aritmetică (*Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*).

Frege şi Russell fac deci *logistică,* în măsura în care încearcă să elaboreze *o logică, în formă de calcul, a gândirii obişnuite,* compusă din: noţiuni, judecăţi şi silogisme, respectiv a gândirii care anterior era studiată clasic, dar, în măsura în care aplică logica la matematici, ei fac *logică matematică.* Cu toate acestea, deşi lucrarea lui Frege *Begriffsschrift* este de logistică, primul volum din *Principia mathematica* este de logică matematică, deoarece logica în discuţie este elaborată *premeditat* într-o formă care să corespundă *matematicii,* şi nu într-o formă *limitată* la gândirea obişnuită.

Ce-i drept, şi algebra logicii, care poate fi numită logistică fără reţineri, depăşeşte, mai ales la Schröder, cu mult forma necesară gândirii obişnuite prin judecăţi şi silogisme, dar nu tinde spre o formă care să corespundă matematicii, ci spre forma propriei sale desăvârşiri.

Tendinţa logicistă, aceea de a identifica logica modernă cu matematica sau chiar şi aceea mai moderată, de a o practica în vederea matematicii, a dus în mod firesc la denumirea de „logică matematică".

Făcând abstracţie pentru moment de diferenţele de orientare, se poate constata că unii autori care utilizează cu precădere denumirea de logică matematică înţeleg prin aceasta o disciplină fie identică cu matematica, fie legată nemijlocit de aceasta sau de fundamentele matematicilor. P. Rosenbloom (*The elements of mathematical logic*, New York, 1950) o consideră o logică pentru matematicieni şi pentru uzul matematicilor, iar H. B. Curry o consideră o ramură a matematicilor care conţine fundamentele acestora şi nu are nici o legătură cu logica gândirii obişnuite, respectiv cu regulile sau principiile raţionării curente (*Foundation of mathematical logic*, Mc. Graw-Hill Book Company, 1963, p. 1). Aceasta înseamnă însă, implicit, că logica matematică, astfel concepută, nu are nici o legătură cu logistica, deoarece ultima era o logică modernă a gândirii obişnuite.

Dezvoltarea ulterioară a logicii moderne a dovedit faptul că logistica nu a fost totuşi abandonată după 1910. S-a produs însă o separaţie. Ceea ce Lewis numea „logica simbolică" s-a dezvoltat şi se dezvoltă şi astăzi sub denumirea de „algebră a logicii", pierzându-şi treptat legătura iniţială cu gândirea obişnuită. Ea poate fi numită logistică în sensul originar-scolastic al cuvântului, însemnând disciplină de calcul abstract, deci *logistică abstractă.*

În studiul modern al gândirii obişnuite, pe de altă parte, s-a făcut vădită tendinţa de adaptare a unor elemente din logica matematică, care nu ţineau de algebra logicii sau logistica abstractă, dar care permiteau o interpretare mai potrivită.

Reprezentanţii acestei tendinţe şi-au numit ei înşişi doctrina *logistică*. Aşa a procedat R. Carnap (*Abriss der Logistik*, Wien, 1929), care în 1958 a schimbat însă titlul lucrării, probabil din aceleaşi motive ca şi Lewis (lucrarea a fost tradusă în engleză cu titlul *Introduction to symbolic logic*) ce-i drept, în ultima variantă nu mai este vorba de aplicarea logicii moderne numai la gândirea comună, ci şi la gândirea ştiinţifică, ceea ce nu schimbă cu nimic aspectul logistic al lucrării. Robert Feys (*Principes de logistique*, Louvain, 1939) urmăreşte formalizarea, cu aceleaşi mijloace, a logicii obişnuite, J. M. Bocheński şi A. Menne (*Grundriss der Logistik*, ed. IV, Paderborn, 1972) urmăresc în mod special legătura dintre logica modernă şi cea tradiţională, considerând că logistica este *forma modernă a acesteia*, ceea ce contravine în mod evident părerii lui H. B. Curry. Lucrarea conţine expunerea unor elemente de calcul (logistica este numită şi *Rechnenkunst*) care se găsesc şi în lucrările de logică matematică, respectiv: propoziţii, predicate, clase, relaţii, fără ca acestea să fie însă tratate în sine şi pentru sine, ci în vederea expunerii moderne a logicii tradiţionale, adică a tipurilor de judecăţi, a raporturilor dintre acestea, a operaţiilor şi, în fine, a silogisticii.

De acelaşi gen este şi lucrarea lui J. Łukasiewicz, intitulată însă *Elements of mathematical logic* (Warszawa, 1963). El pleacă de la gândirea obişnuită la calculul formal, pe care îl aplică apoi la silogistică, respectiv la studiul logicii tradiţionale.

A. Menne reia problematica logisticii într-o serie de lucrări ca: *Logik und Existenz*, Meisenheim, 1954; *Was ist und was kann Logistik*, Paderborn, 1957; *Einführung in die Logik*, München, 1966. În toate acestea este expusă clar ideea logistică, după care logica în discuţie ar fi teoria modernă a raţionării corecte (*Folgerichtigkeit*). Deci ar avea acelaşi obiect de studiu ca şi logica tradiţională, deosebindu-se prin metodă.

În lucrările de logistică *nu se vorbeşte nimic despre fundamentele matematicilor* şi nu sunt utilizate noţiuni care să aibă tangenţă cu *matematica*. Formalizarea se referă de regulă la exemple din viaţa cotidiană, reluate adesea din manuale de logică clasică.

Logistica, în această ultimă accepţie, ar putea fi numită *logistică tradiţională*, în raport cu logica tradiţională, sau *logistică concretă*, în raport cu logistica abstractă sau algebra logicii.

Logica matematică s-a dezvoltat la rândul ei în mai multe direcţii. Cea amintită până acum este direcţia logicistă. Celelalte două direcţii sunt formalismul şi intuiţionismul.

Din punct de vedere formalist, logica matematică nu mai este identică cu matematica, deşi rămâne un instrument indispensabil pentru fundamentele matematicilor. Primul volum din *Grundlagen der Mathematik* a lui D. Hilbert şi P. Bernays ilustrează două variante diferite de cea logicistă – una rezidă în *formalizarea aritmeticii*, iar a doua, în *aritmetizarea formalismului*. De data aceasta este vorba de o logică matematică propriu-zisă, căci şi punctul de plecare şi cel final sunt matematice. Aici nu mai este vorba de formalizarea gândirii obişnuite şi nici de aplicarea formalismului la domeniul gândirii tradiţionale. Aceeaşi manieră apare şi la H. Scholz şi G. Hasenjäger în *Grundzüge der mathematischen Logik* (Springer-Verlag,

1961), unde este vorba în genere de formalizarea matematicii şi de matematizarea formalismului. La K. Schütte (*Beweistheorie*, Springer-Verlag, 1960), care încearcă să demonstreze noncontradicţia teoriei numerelor, apare mai pregnantă tendinţa de formalizare decât cea de matematizare.

Formalizarea matematicii, care ea însăşi este o disciplină abstractă, a dus la obţinerea unui simbolism mult mai rafinat decât acela pe care l-a determinat formalizarea gândirii obişnuite. Un formalism care nu mai păstrează nimic din raţionarea obişnuită şi care pare o *construcţie simbolică pură*. Studiul acestei construcţii simbolice efectuat în sine şi pentru sine, independent de sursa pe baza căreia a fost obţinută şi de scopul pentru care a fost înfăptuită, prefigurează o disciplină care nu mai are nici un sens să fie numită logică matematică. Această disciplină poate fi numită pe drept cuvânt *logică simbolică*.

Logica simbolică, în pura sa esenţialitate, trebuie să fie independentă atât de gândirea obişnuită, să fie deci *diferită* de logistică, cât şi de gândirea matematică, să fie deci *diferită* de logica matematică.

Ceva de genul acesta apare evident în lucrările lui P. Lorenzen sub forma unor calcule pure. În lucrarea *Einführung in die operative Logik und Mathematik* (Heidelberg, 1955), el denumeşte un astfel de calcul *protologică*.

Logica pur simbolică se dovedeşte istoric rezultatul ultim al dezvoltării formalismului, dar, în acelaşi timp, *prototipul* oricărei logici formalizate. Fiind independentă de orice interpretare, logica simbolică poate fi dezvoltată arbitrar într-o infinitate de sisteme, dintre care, în mod firesc, 99% nu-şi vor dobândi niciodată vreo semnificaţie.

Încercarea lui Lorenzen, repetată şi în alte lucrări (*Formale Logik*, Berlin, 1958 şi *Metamathematik*, Mannheim, 1962), este totuşi singulară. Cele mai multe lucrări, ce-i drept fără a putea fi considerate de logică pur simbolică, nu pornesc de la protologică, ci ajung la ea sau la forme apropiate. De multe ori, punctul de plecare este chiar logistic, considerându-se că este mai bine, din punct de vedere pedagogic, să se pornească de la gândirea obişnuită. Dar acest punct de plecare este repede abandonat, deoarece nu face decât să încurce lucrurile. Este ilustrativă în această privinţă cartea lui A. Church *Introduction to mathematical logic* (Princeton, 1955), care, în ciuda titlului, nu are nici o legătură cu matematica. Modalitatea pur formalistă în care introduce Church, în cele din urmă, elementele calculului cu propoziţii aminteşte de o protologică simbolică.

Arnold Schmidt reprezintă un pas înainte în această direcţie (*Mathematische Gesetze der Logik*, Springer-Verlag, 1960), căci el nu porneşte de la gândirea obişnuită, ci de la algebra logicii, deci de la o logistică abstractă. Punctul final este de asemenea interesant, căci nu se reduce la un singur sistem, ci la o multitudine, ce-i drept fiind toate sisteme care şi-au dobândit deja o semnificaţie.

Există unele lucrări în care apar *elemente* de logică simbolică fără să se mai apeleze la logica matematică, respectiv sărind peste sau făcându-se abstracţie de formalizarea matematicii. Astfel sunt *Elements of symbolic logic* (London, 1966) a lui H. Reichenbach, în care se pleacă şi se ajunge la gândirea obişnuită şi limbajul natural

prin intermediul unei logici care nu mai este nici logistică şi nici logică matematică, fără a fi totuşi pur simbolică, adică cu totul arbitrară, şi fără să depăşească compartimentarea devenită tradiţională a logicii propoziţiilor, predicatelor etc.

Trebuie amintit faptul că şi intuiţionismul şi-a adus o contribuţie demnă de menţionat la elucidarea problemei în discuţie. Este vorba, în primul rând, de atitudinea lui Brouwer. Acesta considera că între matematică şi logica matematică (nu logistică) nu există nici o legătură, matematica fiind independentă de această logică. Faptul a stârnit discuţii şi nu a fost admis ca atare, în ciuda unor argumente incontestabile. Pentru aplanarea disputelor, în 1930, A. Heyting elaborează o logică intuiţionistă, adică un sistem de tip logico-matematic, dar care nu coincide cu cele obişnuite, din cauza unor restricţii. *Logica matematică intuiţionistă* coincide în rest cu cea obişnuită, adică este elaborată în vederea aplicării ei la matematică, de data aceasta la una intuiţionistă.

O altă orientare a fost iniţiată de F. C. Griss. El porneşte invers, de la matematica intuiţionistă la logică, elaborând ceva analog orientării amintite a formalizării matematicii, de data aceasta fiind vorba de formalizarea matematicii intuiţioniste. S-a obţinut astfel, spre deosebire de logica matematică intuiţionistă, *logica matematicii intuiţioniste*. Aceasta este o logică matematică restrânsă la ceea ce s-a numit *logică pozitivă*. Pornită de la formalizarea matematicii, aceasta a dus, ca şi cea formalistă, la perfecţionarea simbolismului, prefigurând şi pe această cale logica pur simbolică. Influenţa ei s-a făcut vădită în mod special şi în tendinţele amintite.

În fine, este demn de amintit că Brouwer, în ultima sa lucrare (L. E. J. Brouwer, *The effect of intuitionism on classical algebra of logic*, 1955), ţine să precizeze faptul că el nu este un adversar al logicii simbolice, pe care o consideră un edificiu grandios al gândirii umane, care are valoare în sine şi pentru sine, independent de matematici, de celelalte ştiinţe şi de gândirea comună. De aici rezultă, în termenii discuţiei noastre, independenţa logicii simbolice şi statutul ei special faţă de logica matematică, legată de matematici, şi faţă de logistică, legată de gândirea comună.

Ar fi însă greşit să se conchidă, pe baza acestor aspecte *analitice,* că cele trei discipline logice, cu variantele lor, deşi pot fi concepute *distinct* – au fost elaborate oarecum independent şi sunt dezvoltate în continuare pe căi diferite – ar putea constitui tot atâtea discipline *separate.* Studiul analitic pune în evidenţă doar faptul că logica modernă nu este o disciplină *nediferenţiată,* iar denumirile acesteia au fost alese în conformitate cu preponderenţa uneia sau alteia dintre ele. Întregul a fost numit în mai multe feluri după specificul părţilor (*pars pro toto*). Deci nici una dintre cele trei denumiri nu este greşită, dar nu este nici potrivită pentru întreg, ci mai degrabă pentru părţile sale *distincte.*

Distincţia dintre cele trei discipline este mai evidentă în privinţa *obiectului* decât în privinţa metodei. *Obiectul logisticii* îl constituie *gândirea comună,* mai precis anumite aspecte ale acesteia, în special aspecte pe care nu le-a surprins ca atare sau nici nu le putea surprinde logica tradiţională. Este vorba de domeniile *operaţionale* ale gândirii comune. *Obiectul logicii matematice* îl constituie gândirea matematică, mai precis modul de raţionare asupra *rezultatelor* matematice obţinute în prealabil. *Obiectul logicii simbolice* îl constituie gândirea mecanică, mai precis acele combinaţii

rigide care pot fi efectuate în mod *automat* atât în gândirea comună, cât şi în cea matematică.

Distincţia obiectuală a celor trei discipline determină şi o distincţie *metodologică,* deşi aceasta se face mai greu vădită. Metoda ar reprezenta în aparenţă *numai* ceea ce au în comun disciplinele, respectiv *calculul.* Cu toate acestea, pentru *logistică* este specific un anumit tip de calcul; mai mult, ţinând cont şi de distincţia dintre *logistica abstractă* şi cea *concretă,* constatăm că pentru prima este suficient un *calcul de tip algebric.* Pentru a doua este necesar un *calcul combinat, de tip algebric şi totodată axiomatic.* În *logica matematică* este utilizat un *calcul complex,* bazat pe mai multe sisteme, care nu mai au nici un sens în gândirea comună. Este vorba în realitate de o suită de sisteme, prin intermediul cărora pot fi realizate cele două obiective majore din fundamentele matematicilor, şi anume formalizarea matematicii şi matematizarea formalismului. În *logica pur simbolică* este utilizat un calcul abstract determinat doar prin parametrul spaţial al poziţiei şi cel temporal al iteraţiei.

Pe baza distincţiei dintre obiect şi metodă se poate susţine şi distincţia *teoretică* a celor trei discipline. În cazul logisticii abstracte nu se poate vorbi direct de părţile considerate clasice ale logicii moderne, ca: logica propoziţiilor, a predicatelor, a claselor etc. În cadrul logisticii concrete se constată că este suficientă admiterea *uneia* dintre aceste logici, de exemplu admiterea logicii claselor sau a logicii predicatelor. Căci fiecare dintre aceste calcule, luat singur, poate epuiza problematica operaţională a gândirii comune. Numai în logica matematică sunt necesare toate aceste compartimente, care în logica simbolică nu mai au nici un sens, calculul fiind pur simbolic.

Distincţiile amintite par lipsite de importanţă pentru ansamblul „logicii moderne", care *ar trebui* să fie în fond *unitar.* Evoluţia ei dovedeşte însă că denumirea de „logică modernă" şi-a pierdut deja semnificaţia. Într-adevăr, orice ştiinţă care durează de aproape două secole este considerată astăzi *veche,* iar dacă nu-şi dobândeşte noi semnificaţii, poate fi considerată chiar *învechită.* Distincţiile în discuţie marchează, atât din perspectivă istorică, cât şi din perspectivă sistematică, noile dimensiuni ale acestei logici. Aceasta, independent de aplicaţiile ei, care nu aduc nimic nou pentru teoria pură.

Din perspectiva unui studiu *sintetic,* este evident că ansamblul acestei logici nu mai poate purta numele uneia dintre părţile sale. Faptul că distincţiile sunt mai pronunţate după obiectele disciplinelor logice decât după metodele lor sugerează o denumire corespunzătoare pentru acestea din urmă. Deci, o denumire legată de calcul în genere, cea mai potrivită fiind aceea de *logică algoritmică,* cu toate că aceasta a fost deja utilizată pentru a desemna mai mult domeniul calculelor pur simbolice.

Se înţelege că această denumire ar fi doar una tehnică, adică independentă de perspectiva generală a logicii, care nu se reduce la cea algoritmică. Dar, din această perspectivă, ar trebui analizate şi denumirile celorlalte logici, ceea ce depăşeşte cadrul discuţiei. Poate fi amintit totuşi faptul observat de H. B. Curry, prezentabil de data aceasta în următoarea formă: logica simbolică şi logica matematică nu au nimic comun cu gândirea comună, legătura cu aceasta o face logistica. Altfel spus,

a considera că logica algoritmică are legătură cu gândirea comună nu trebuie să însemne a considera că fiecare dintre disciplinele sale componente ar avea legătură cu aceasta. În acelaşi mod trebuie interpretată şi critica intuiţionistă. Brouwer era un adversar al logicii matematice, adică al acelei părţi din logica algoritmică ce are legătură directă cu matematica. El nu era deci un adversar al logicii algoritmice în genere, ci era chiar un admirator al logicii simbolice.

O expunere *sistematică* a logicii algoritmice ar trebui să pornească de la abstract la concret, adică de la logica simbolică spre logica matematică şi apoi spre logistică. Această trecere de la abstract la concret nu trebuie confundată cu o trecere de la teorie la aplicaţii. Nici una din cele trei discipline nu poate fi considerată o aplicaţie sau o extindere a uneia dintre ele.

Distincţiile sunt însă importante şi pentru aplicaţiile multiple ale logicii algoritmice, căci ea nu se aplică în bloc. Este evident, de exemplu, că aplicaţiile tehnice ţin de logica simbolică, de calculul pur, şi nu de logistică, respectiv de calculul silogistic. Tot aşa, aplicaţiile logicii algoritmice în ştiinţele exacte ţin de logica matematică, şi nu de cea simbolică sau de logistică, căci ştiinţele respective sunt în mare măsură matematizate.

În fine, s-ar putea vorbi şi despre legătura logicii algoritmice cu filosofia. Logica în genere este o disciplină fundamentală a oricărei filosofii raţionaliste. Dar logica algoritmică în bloc nu este o disciplină filosofică. Când a fost considerată astfel, de către neopozitivişti, s-a ajuns în realitate la desfiinţarea filosofiei. Tendinţa opusă a fost aceea de a le separa, logica algoritmică fiind considerată tot în bloc. Această atitudine este evidentă în special la cei care identifică logica algoritmică cu cea matematică şi care sunt de regulă matematicieni de profesie.

Prin intermediul distincţiilor amintite se poate constata însă că logistica concretă subzistă în strânsă legătură cu logica tradiţională şi este ca atare legată direct de filosofie. Despre logica matematică nu se poate spune acelaşi lucru. Dovada cea mai clară o constituie faptul că logistica concretă este practicată de către filosofi, pe când cea matematică de către matematicieni. Logica simbolică, în schimb, prezintă interes din ambele perspective.

3

RELIGIOLOGIA ŞI PSIHOLOGIA RELIGIEI

Cel mai important rezultat al cercetărilor din domeniul religiei, întreprinse mai mult sau mai puțin sistematic, timp de aproape două secole, a fost constatarea că religiozitatea este o *stare de fapt*, ce-i drept complexă, dar incontestabilă. Deci, ea trebuie studiată ca orice altă stare de fapt cu toate mijloacele științifice de care dispune omenirea. Este vorba de ceea ce gândea la noi profesorul Nae Ionescu, cel care a ținut, la Universitatea din București, primul curs de filosofia religiei. El şi-a numit propria sa concepție „fenomenologică". „Fenomenologia actului religios" era pentru el o știință multidisciplinară menită să studieze religiozitatea ca stare de fapt sau ca *fenomen* care apare oricând şi oriunde există o comunitate umană. Un fenomen care, în funcție de momentul istoric şi de locul în care apare, ia forme diferite, dar îşi menține trăsăturile specifice pe baza cărora poate fi identificat, indiferent de aspectele rudimentare ori sofisticate pe care le poate dobândi sau de veşmintele în care este adesea deghizat pentru a nu mai fi recunoscut.

Atitudinea fenomenologică față de religiozitate a fost adoptată de Mircea Eliade, care a şi devenit un renumit istoric al religiilor. „Morfologia" actului religos, de care vorbeşte Eliade, nu este altceva decât o aprofundare pe linia analizei structurale a religiozității ca stare de fapt. Aceasta, într-o perioadă în care studiile de istoria religiilor nu luaseră încă amploarea cunoscută. Mai domneau încă cele două atitudini tradiționale față de studiul religiei: cea critică şi cea apologetică.

Atitudinea critică avea la bază postularea opoziției dintre religie şi știință, instituită treptat în filosofia religiei prin contribuțiile filosofilor materialişti, scientişti şi ateişti. Faptul că pe această linie nu s-a ajuns niciodată prea departe, nici măcar în cadrul regimurilor totalitare de tip fascist sau comunist, o dovedeşte rezistența religiozității atât la atacuri teoretice, cât şi la restricții sau interdicții practice. Lupta împotriva religiei nu este numai costisitoare şi nedreaptă, ci şi zadarnică. Atât pe plan teoretic, cât şi practic. Chiar dacă s-au obținut anumite rezultate în combaterea unor culte, împotriva cărora s-a dus o luptă mai concentrată, au proliferat altele, a căror nocivitate s-a făcut curând simțită pentru simplul fapt că nu erau tradiționale, nu contribuiseră la dezvoltarea în timp a comunităților în care au apărut sau au fost introduse *ad hoc*. Nu mai vorbim de faptul că atât teoreticienii de talia unui Feuerbach, cât şi practicienii atei au introdus la rândul lor, sau cel puțin au intenționat s-o facă, alte tipuri de culte – ale elitelor, personalităților sau conducătorilor, care îşi au şi ele locul lor determinat în istoria credințelor religioase. Că lucrurile se

petrec în mod asemănător o dovedeşte mai ales cultul *post mortem* al persoanelor care, în viaţă, şi-au ridicat singure şi pe nedrept osanale. După moarte începe să li se ierte tot răul. Multe situaţii neplăcute sunt uitate sau trecute cu vederea şi persoana, ca amintire idealizată, îşi dobândeşte semnificaţie simbolică. Este un fapt bine cunoscut de către cei care le iau locul marilor conducători. Aceştia au o grijă deosebită de a le terfeli memoria, de a-i considera mult mai ordinari decât erau în realitate. Cu scopul evident de a le întrerupe cultul. Ceea ce se dovedeşte uneori foarte greu de realizat, căci cultul, chiar în această formă simplistă, poate deveni suportul unei credinţe, pentru care anumiţi indivizi au fost şi sunt dispuşi să-şi dea până şi viaţa.

Atitudinea apologetică este legată în mod firesc de studiul aprofundat asupra unei singure religii şi, într-o formă sau alta, blamarea celorlalte. Ceea ce nu înseamnă că studiile teologice n-au contribuit într-o măsură substanţială la îmbogăţirea cunoştinţelor despre fiecare religie în parte, dar, în mod firesc, n-au stimulat cercetările obiective referitoare la *orice* religie. În plus, din această perspectivă, unele credinţe, mai mult sau mai puţin primitive, comparate doar cu cea considerată autentică, îşi pierd până şi atributul religiozităţii, creştinii, de exemplu, numindu-i „păgâni" şi pe locuitorii din Tibet şi pe călugării budişti, aceştia fiind de o religiozitate chiar exagerată.

Atitudinea fenomenologică de considerare a religiozităţii ca stare de fapt deschide deci o a treia direcţie, faţă de cea critică şi cea apologetică, şi anume aceea de cercetare multilaterală, din perspectivă ştiinţifică a religiilor. *Istoria religiilor* este, firește, cea mai importantă disciplină ştiinţifică a religiei. Ea oferă materialul de studiu al oricărei alte investigaţii. Ca istorie însă, este legată de toate acele discipline subordonate, ca: arheologia, lingvistica, studiul limbilor şi al scrierilor primitive, dar şi al celor ermetice.

S-au făcut multe eforturi în această direcţie şi s-au obţinut, firește, şi rezultate importante. Dar multe religii au rămas la fel de enigmatice ca şi înainte de cercetarea lor istorică. Pentru elucidări, s-a apelat la *studiul comparativ al religiilor*. Analogiile au avut adesea avantajul de a ne oferi materiale ipotetice pentru substituirea numeroaselor hiatusuri din dezvoltarea sau evoluţia unor religii. Dar s-a ivit imediat şi pericolul generalizărilor pripite, al simplificărilor şi identificărilor nu numai în legătură cu aspecte materiale, dar şi cu citirea unor texte greu de descifrat. Există, de exemplu, mostre de traduceri din lucrarea lui Lao Tzi, *Dao de jing*, care nu au nici un cuvânt comun, dar care seamănă fie cu texte analoge hinduiste, fie budiste, în funcţie de preferinţele traducătorilor, ceea ce face extrem de dificilă şi de hazardată preluarea fără discernământ şi fără cunoaşterea limbilor respective a unor texte din istoriile curente ale religiilor. Riscul merge până la situaţia de a vorbi pur şi simplu despre lucruri la care nici n-au visat autorii unor scrieri filosofico-religioase. Este vorba, evident, de neajunsuri care se corectează în timp. Până şi textul *Bibliei*, cel mai citit dintre textele religioase, necesită uneori, în traduceri moderne, redarea prin variante interpretative.

Există însă şi alte discipline ştiinţifice care contribuie nu numai la elucidarea problemelor de istoria religiilor, deci de prezentare a lor în formă evolutivă şi de descriere a lor în diferite faze, ci şi la adâncirea studiului ştiinţific al unor elemente

comune oricăror religii, indiferent de fazele în care se găsesc. Unele dintre acestea s-au şi specializat în aşa măsură încât poartă atributul de *discipline ale religiei*. De genul acesta este *etnologia religiei*, ca parte distinctă şi separată de *antropologia culturală*, care are însă şi note comune cu *antropologia socială*, dar şi cu *etologia religiei* – studii comparative ale comportamentului animal şi uman în cazuri speciale, situaţii limită etc. În legătură cu repartiţia religiilor pe glob a apărut o disciplină numită *geografia religiilor*, cu atlase speciale pentru diferite epoci, în care să se ţină cont de variaţiile climaterice, de relief şi de transformările acestora, ca şi de migraţiile populaţiilor în zone asemănătoare sau diferite. *Sociologia religiei* nu mai necesită explicaţii. Ea se dezvoltă extensiv cu fiecare nouă ramificaţie, ca, de exemplu, *sociobiologia* lui Wilson, după care religiozitatea ar fi o stare *determinată genetic*. Există studii speciale de *economie a religiei*, ca şi de *ecologie*, care dovedesc complexitatea fenomenului religios.

Toate aceste discipline ştiinţifice alcătuiesc ceea ce se numeşte pe bună dreptate *religiologia* sau ştiinţa *despre religie*. În cadrul acesteia, un loc aparte îl ocupă *psihologia religiei*.

Există multe componente ale actului sau „experienţei religioase", cum i se spune uneori, care ţin în mod evident de activitatea psihică a omului religios, ceea ce face ca studiul religiilor, în oricare dintre direcţiile ştiinţifice menţionate, să presupună, implicit sau explicit, şi consideraţii de natură psihologică. Aceasta, fără ca autorii respectivi să fi fost psihologi de profesie.

După Jacques Waardenburg, psihologia religiei debutează la începutul secolului al XX-lea cu cercetările psihologilor americani E. D. Starbuck (1866–1947) şi J. H. Leuba (1868–1946), care utilizează chestionare în legătură cu experienţa religioasă a numeroase persoane, indiferent de religia pe care o practică, aceasta însemnând o transpunere a problematicii religioase pe plan individual, direcţie în care s-a şi exagerat uneori. Ilustrative sunt prelegerile lui William James, publicate sub titlul *Varietăţile experienţei religioase* (1904).

Pe linie general pragmatistă, James consideră că este adevărat numai ceea ce ne este folositor, dar pentru a se dovedi folositor sau nu, orice enunţ, teorie, concepţie sau credinţă trebuie să fie experimentat, şi anume, pe linie psihologistă, de fiecare individ în parte. Căci ceea ce este folositor pentru cineva poate să fie chiar dăunător pentru altcineva. Ceea ce înseamnă că nu există adevăruri absolute. Acesta este cadrul general care determină introducerea termenului de „experienţă religioasă", care poate fi, din perspectivă pragmatică, „reuşită" sau „nereuşită". Credinţa în Dumnezeu în genere, indiferent de religie, ceea ce nu se petrece în fapt, este acceptabilă în măsura în care anumite „experienţe religioase" conduc la rezultate utile. Ceea ce este tocmai contrar adevăratei credinţe, după care cine îl iubeşte cu adevărat pe Dumnezeu nu-i cere şi lui Dumnezeu să-l iubească pe el.

Or, lucrarea lui James a fost tradusă (1907) în limba germană şi a constituit nu numai începutul cercetărilor de psihologia religiei în Germania, ci şi modelul terminologic care va deveni uzual. Aceasta, în ciuda faptului că traducătorul german, Georg Wobbermin (1869–1943), va încerca, în spirit teologic, să vorbească despre

„experienţa comunităţilor creştine". Dar termenul de „experienţă" a fost menţinut. Lucru care ar lăsa să se înţeleagă că creştinii ar fi cei care au experimentat sau experimentează credinţa în Iisus Hristos, ceea ce nu este corect din perspectiva dogmei creştine. Versetele *Noului Testament* sunt adevărate independent de orice experienţă posibilă. În caz contrar, nu mai este vorba de credinţă.

Acest lucru dovedeşte, ca şi în cazul altor discipline ştiinţifice ale religiei, pericolul absolutizării uneia dintre ele, cu ignorarea implicită a celorlalte. Transpunerea fenomenului religios pe plan individual, psihic, trebuie făcută fără ignorarea particularităţii sale de grup şi colectivitate, dar şi fără ignorarea particularităţilor social-istorice, căci altfel se poate ajunge la situaţia în care se atribuie fiecărui individ o altă religie, ceea ce este lipsit de acoperire.

Există, firește, şi cazuri de adoptare a unei alte religii sau chiar a altor religii, dar nici în aceste situaţii nu este vorba de experimentarea lor, ci, lucru dovedit de studiile etico-economice ale religiozităţii, de anumite profituri materiale pe care nu le oferă însă religiile ca atare, ci reprezentanţii acestora care practică prozelitismul. N-a existat niciodată situaţia în care unui individ matur să i se ofere ocazia de a-şi alege o anumită religie, prin opţiune liberă, de pe o eventuală listă, ca la alegerile politice. Pentru simplul motiv că nu există individ uman care să nu fi trăit, până la maturizare într-o anumită colectivitate, care, nici aceasta nu şi-a ales religia, ci şi-a dobândit-o în decursul propriului ei proces de constituire.

Acesta este şi motivul pentru care s-a impus conceptul de religiologie, de ştiinţă multidisciplinară a religiei, pentru evitarea tratării ei unilaterale, chiar cu mijloace experimentale ultramoderne.

Dar tocmai psihologia religiei este una dintre disciplinele religiologiei în care pericolul semnalat este mai mare decât în celelalte şi a fost astfel chiar de la început. Cauza o constituie faptul că în psihologia propriu-zisă de la începutul secolului al XX-lea au existat, şi mai există încă, atitudini divergente, exclusiviste şi absolutizatoare.

Cu referinţă, de exemplu, la psihologia religiei din Germania, s-a conturat de la început direcţia de tip clasico-tradiţional, a lui Rudolf Otto, de „înţelegere psihologică" sau „interpretare psihologică" a fenomenelor obişnuite ale religiozităţii, în timp ce Van der Leeuw încerca interpretări fenomenologice şi chiar existenţialiste pe baza psihologiei structurale a lui Spranger, ceea ce depăşea cadrul fenomenalităţii religioase atestate istoric. Aşa se explică de ce numai R. Otto a fost interesat realmente de istoria religiilor, căci el căuta, nu inventa fenomene religioase.

Şi mai clar divergente sunt consideraţiunile despre religie ale lui Freud (psihanalitice) şi ale lui Jung (arhetipale), care au determinat direcţii la fel de divergente în psihologia religiei din Germania. Linia psihanalitică originară are chiar aspecte de critică a religiei, concepută ca „iluzie", de care s-a diferenţiat însă E. Fromm şi apoi A. Vergote, care a încercat explicarea paralelă a construcţiei structurale a imaginii psihice a divinităţilor şi a părinţilor. Ceea ce poate crea iluzia unei soluţionări principiale a religiozităţii.

Mai recent, s-au conturat alte două direcţii în psihologia modernă, care au trecut aproape simultan în psihologia religiei. Este vorba de sugestie şi hipnoză, cu

corolarul lor, mai mult sau mai puţin acceptat, al parapsihologiei, şi de psihologia transpersonală. Ultima se pare că a urmat chiar calea inversă, de trecere de la psihologia religiei la psihologia generală, procesul recunoaşterii sale nefiind încă încheiat.

Nu este cazul să intrăm în amănunte. Este însă cert că explicaţiile fenomenelor religioase prin sugestie şi hipnoză, cu largi aplicaţii în religiile primitive, dar şi în texte biblice, ca şi explicaţiile parapsihologice, au tendinţa de a reduce orice religie la aceste aspecte „explicabile", care nu pot justifica însă nimic din istoria reală a religiilor.

Situaţia este aceeaşi în legătură cu psihologia transpersonală, ale cărei carenţe (utilizarea drogurilor şi experimentarea în genere pe persoane care au cunoştinţe oricât de vagi despre credinţele religioase) o menţin încă într-un con de umbră îndoielnică. La fel sunt socotite aşa-numitele „experienţe" legate de naştere şi de moarte, care, acceptate însă, oferă soluţii spectaculare ale unor întregi doctrine religioase.

Infirmarea pretenţiilor de soluţionare absolută a unor probleme, în realitate mult mai complexe, ale fenomenologiei religioase, ca şi semnalarea ignorării voite a celorlalte discipline ştiinţifice ale religiologiei, nu înseamnă, firește contestarea cu nimic a contribuţiilor remarcabile pe care continuă să le aducă psihologia religiei la edificarea unei teorii general ştiinţifice a religiozităţii.

BCU "SIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

4

FILOSOFIA CRITICĂ ŞI CRITICA FILOSOFIEI

Criticismul kantian n-a reprezentat o inovaţie în filosofie. Majoritatea filosofiilor au fost critice. Criticismul a avut însă, cel puţin în viziunea lui Kant, un caracter mai pronunţat distructiv, şi anume faţă de psihologia raţională, cosmologia raţională şi teologia raţională. Făcând abstracţie de faptul că filosofia lui Kant are multe aspecte constructive şi că el însuşi intenţiona o reconstrucţie filosofică a doctrinelor referitoare la natură, artă şi libertate, critica sa a fost benefică. Psihologia, cosmologia şi teologia s-au desprins de filosofie, ce-i drept fără să dispară ca discipline teoretice. Primele două şi-au dobândit chiar un statut ştiinţific incontestabil.

Făcând abstracţie de încercările primilor filosofi greci de a găsi un substrat material din care ar fi provenit lumea, încercări care se infirmau reciproc prin diversitatea lor (prevalenţa apei, aerului sau focului), putem considera că Platon a fost primul filosof criticist, într-o manieră kantiană: distructiv-constructivă. Este vorba de cele două doctrine, heracliteană şi parmenidiană, cărora le contesta caracterul absolut, dar pe care le dezvolta el însuşi, acordându-le valabilitate relativă, uneia în domeniul devenirii lucrurilor sensibile, celeilalte în lumea imuabilă a Ideilor.

Aristotel, mai ales în *Metafizica*, îi critică pe toţi filosofii de până la el, dar în mod special pe Platon. Şi o face, de data aceasta, chiar în numele ştiinţelor, pe care le fundamentează el însuşi. El atacă sistematic teoria platonică a Ideilor cu toate consecinţele ei, în genere existenţa Ideilor într-o lume separată şi independentă de cea a lucrurilor sensibile. Înlocuind Ideile cu gândurile obişnuite ale oamenilor, numite ulterior noţiuni, obţinute prin abstractizare şi generalizare, el oferă aparatul conceptual necesar elaborării ştiinţelor. Mai precis, a teoriilor ştiinţifice referitoare la *ce sunt* lucrurile sensibile dintr-un anumit domeniu: fizic, biologic, psihic, etic sau estetic.

Nici în cazul său nu este vorba de o infirmare totală a filosofiei lui Platon. Chiar în logică, domeniul predilect al lui Aristotel, regăsim împrumuturi masive de provenienţă platonică (în teoria genurilor, a definiţiilor, clasificărilor, a predicaţiei, a silogisticii şi a demonstraţiei). Peste două milenii, tocmai criticistul Kant şi apoi Hegel vor relua teoria, infirmată de Aristotel, a Ideilor platonice. Situaţie care va fi continuată şi cu exemplele neofilosofiilor moderne. Kantianismul însuşi a renăscut în diverse formule neokantiene.

Toate acestea dovedesc faptul că, pe de o parte, filosofiile autentice sunt critice şi parţial distructive la adresa filosofiilor anterioare, dar, pe de altă parte, fiind

şi constructive, nu le infirmă total pe cele precedente şi, chiar când o fac, nu le anulează posibilitatea refacerii lor din alte perspective.

Istoria filosofiei, privită în ansamblul ei, reprezintă o desfăşurare în timp a componentelor sale fundamentale (ontologia, logica, metodologia, gnoseologia şi epistemologia). În cadrul marilor sisteme filosofice ele apar împreună, dar una dintre ele va fi cea determinantă, ceea ce le conferă caracteristici ontologiste, logiciste, metodologiste ş.a.m.d. Cu atât mai pregnantă este situaţia filosofiilor mai puţin sistematice, în care, de regulă, chiar lipsesc celelalte componente. Metodologiştii moderni (Descartes, Spinoza, Leibniz) atacă logica medievalo-scolastică, care, practicată în sine şi pentru sine, făcea inutilă orice metodă de obţinere experimentală a adevărurilor, deductibile, în manieră scolastică, din principii nedemonstrabile. Or, atacul acesta părea îndreptat asupra logicii şi chiar era antilogicist într-o oarecare măsură. Cu Leibniz s-a văzut şi de ce. Fiindcă logica scolastică nu era potrivită pentru scopuri metodologice. Era necesară o nouă logică de tip simbolico-matematic. Ceea ce n-a însemnat însă că logica scolastică a fost şi infirmată prin aceasta. Ea a renăscut în forma logicii numite clasico-tradiţională, cu multiple aplicaţii până în zilele noastre.

Tendinţa permanentă de a prezenta partea ca întreg (*pars pro toto*) sau de a reduce întregul la partea nou descoperită a determinat şi mai determină încă aspectul contradictoriu al doctrinelor filosofice, cu excepţia unor perioade în care predomină anumite şcoli filosofice, în cadrul cărora filosofii se completează unii pe ceilalţi.

În ciuda acestui aspect, în istoria filosofiei nu există discontinuităţi. Şi nu este vorba numai de filosofia occidentală. Din această cauză, înţelegerea unei doctrine filosofice presupune cunoaşterea întregii istorii a filosofiei, cunoaşterea premiselor de la care a pornit şi a consecinţelor pe care le-a determinat. Mai mult, cu cât o filosofie este mai recentă, cu atât necesită, în măsura în care este autentică, o mai bună cunoaştere a istoriei filosofiei, pentru a putea fi apreciată la justa ei valoare. Pentru a înţelege *ce* aduce în plus şi *unde* anume, dar şi pentru a constata ceea ce omite sau ignoră. Cu alte cuvinte, pentru a-i pune în evidenţă caracterul critic-distructiv, dar şi caracterul inventiv-constructiv.

Pentru faptul că filosofia a fost expusă adesea în stil eseistic, mai puţin riguros şi fără a face uz de terminologia ei corespunzătoare, cum face Kant în *Critica raţiunii pure* sau Hegel în *Fenomenologia spiritului*, ea lasă impresia unei tratări superficiale a unor probleme, teme etc. pe care le găsim expuse mult mai clar şi mai precis în lucrările ştiinţifice. Mai mult, caracterul polemic al expunerii iese şi mai mult în evidenţă, ceea ce duce la părerea greşită că filosofia nu numai că poate fi practicată de către oricine, lipsit de orice cunoştinţe filosofice şi mai ales de istoria filosofiei, dar, mai mult, că tot ce s-a făcut până acum în filosofie este o simplă colecţie de aberaţii. Vorba lui Russell: e greu să mai găsească cineva vreo prostie pe care să n-o fi spus deja vreun filosof! Ceea ce a condus şi la imaginea grotescă a logicianului din *Rinocerii* lui Eugen Ionescu.

Dar despre filosofi au circulat tot felul de anecdote încă din Antichitate, dar şi contra-anecdote. Despre Thales, care urmărea noaptea cerul, se zice că ar fi căzut într-o groapă, dar tot despre el, pentru a infirma lipsa de spirit practic a filosofilor, se

zice că, prevăzând o recoltă bogată de măsline, a închiriat toate teascurile de untdelemn, câştigând apoi o mulţime de bani, ceea ce a uimit întregul Milet.

Filosofia n-a fost însă numai ironizată, ceea ce n-ar fi însemnat prea mult, ca şi în cazul medicinei, chimiei etc. şi, mai nou, al geneticii, ci a fost periodic atacată cu mare vehemenţă. Că filosofii înşişi au contribuit, prin filosofia lor critică, la critica filosofiei este parţial adevărat. Sofiştii, de exemplu, primii adversari ai adevăratei filosofii, dispuneau de cunoştinţe filosofice destul de substanţiale, ca şi scepticii. Pentru a infirma anumite adevăruri, ele trebuiau cunoscute în prealabil. Aşa se face că întreaga operă a lui Sextus Empiricus, în care acesta critica toată filosofia de până la el, a devenit o importantă sursă de informaţii în legătură cu teoriile pe care le infirma, căci, între timp, s-au pierdut lucrările din care a citat criticul.

Nu se poate spune acelaşi lucru despre criticii mai noi ai filosofiei. Nici măcar despre Auguste Comte, părintele pozitivismului, a cărui critică este, în bună parte, şi critică filosofică şi critică a filosofiei. Este cunoscută teoria lui despre cele trei faze prin care ar fi trecut cunoaşterea şi societatea umană în genere: faza teologică, faza metafizică şi faza pozitivă. Prin simpla lor enumerare se dă de înţeles că faza metafizică sau filosofică ar fi trecut deja, ca şi cea teologică.

În faza teologică ar fi avut mai multă prioritate imaginaţia decât observaţia. Lucrurile inexplicabile erau trecute pe seama unor fiinţe divine care se presupunea că ar conduce lumea. Pe plan politic, acestei faze i-ar corespunde regalitatea. Pe plan religios, ar fi vorba de o trecere de la fetişism la politeism.

În faza metafizică, explicaţiile nu se mai bazează pe fiinţe divine, ci pe idei abstracte, pe principii sau pe forţe, zice Comte. Ceea ce ar determina tendinţa de reducţie mistică de tip monoteist spre principii unice şi trecerea de la predominarea sentimentelor la domnia intelectului.

În fine, în etapa pozitivă a ştiinţelor, imaginaţia şi argumentarea sunt înlocuite cu observaţia şi experimentul. De la etapa fantezistă şi de la cea contemplativă se trece la transformarea efectivă a lumii. A spus-o Auguste Comte cu mult înaintea lui Marx: problema nu mai este de a interpreta lumea, ci de a o transforma. De ce să dispară însă filosofia? Numai pe motivul că nu este forţă de producţie sau de luptă? Marxiştii au dovedit că poate să devină şi aşa ceva. Şi, mai mult, că este foarte rău când se reduce la o simplă teorie a transformării. Pe de altă parte, Comte însuşi nu poate să renunţe la întreaga filosofie. Sub denumirea de „sociologie", pe care el o introduce, Comte înţelege şi un fel de psihologie, cu elemente de teoria cunoaşterii, şi un fel de economie politică, de etică şi de filosofia istoriei. În plus, în lucrarea *Catehismul pozitiv*, încearcă instituirea unei noi religii pe nişte baze teoretice care ne amintesc în mod evident de faza teologică.

Făcând abstracţie de sociologia şi religia lui Comte, scientiştii au găsit un prilej favorabil de a ridica piatra împotriva filosofiei care părea că se autodesfiinţează. Neopozitiviştii au fost şi mai drastici. În varianta lui Wittgenstein, din *Tractatus* sunt excluse, ca neştiinţifice şi inexprimabile într-un limbaj logico-matematic, şi etica şi estetica.

Scientiştii aveau dreptate în felul lor, căci filosofia, de regulă, acţionează *post festum* (bufniţa Minervei zboară numai în amurg). Teoriile scolastico-psihologiste nu mai puteau să explice mecanismul dezvoltării ştiinţelor contemporane. Dar şi aici s-a petrecut un fenomen neaşteptat. Eliberate de filosofie, ştiinţele exacte au ajuns în faze critice, numite chiar „crize". „Iată un fenomen straniu, zice Jacques Hadamard în terminologia pozitivistă a lui Comte, fără precedent în istoria gândirii. O ştiinţă care a ajuns în starea pozitivă revine la starea metafizică. Iar această ştiinţă este cea mai veche, cea mai simplă şi cea mai exactă dintre toate, este matematica". Şi, într-adevăr, fără voia lor, a matematicienilor, s-a născut (în realitate a renăscut) filosofia matematicii, apoi a fizicii şi a biologiei. Şi aceasta, aproape de zilele noastre.

Se poate conchide, deci, că nu numai filosofia critică, ci şi critica filosofiei, în ciuda aspectelor sale distructive, este, în cele din urmă, benefică pentru filosofie. Dacă aceasta este privită din perspectiva propriului ei proces contradictoriu de constituire, în permanentă legătură, dar şi în opoziţie cu restul disciplinelor teoretico-ştiinţifice, uneori este mai evidentă legătura, alteori opoziţia. Cine nu are perspectiva viziunii istorice, integraliste asupra filosofiei riscă să adopte o poziţie extremistă.

Astăzi ne găsim tocmai într-un astfel de moment, în care este proclamat din nou sfârşitul filosofiei, şi anume din ambele perspective, a filosofiei critice şi a criticii filosofiei. Filosofia ştiinţelor naturii, dar mai ales a matematicii, prin logica nouă, simbolică şi, ulterior, prin logici speciale, mai puţin cunoscute (logica mecanicii cuantice, logica viului, logica ştiinţelor sociale şi chiar logica religiei), a însemnat o revigorare a epistemologiei, la care, în maniera *pars pro toto*, a şi fost redusă filosofia în etapa marilor realizări din domeniul ştiinţelor moderne. Epistemologia s-a impus ca filosofie a modernităţii, odată cu logica ei simbolică, de tip matematic. Se părea că a fost atins în sfârşit idealul atâtor filosofi de a face din această disciplină o teorie exactă de tip matematic. Extinderea însă peste limitele de aplicabilitate ale acestei filosofii a dus la rezultate criticabile din perspectivă filosofică, dar şi practică. Critica filosofică a fost promptă, cu implicaţii distructive pe planul aşa-numitelor „ştiinţe ale spiritului", în care metodele logico-matematice, formalist-deductive nu mai sunt valabile. Aici nu mai contează explicaţia, ci înţelegerea, interpretarea, pe de o parte, şi reuşita sau succesul, pe de alta, independent de valorile de adevăr puse în joc. Fenomenologia în varianta lui Husserl sau Heidegger, hermeneutica, structuralismul şi neopragmatismul de diferite nuanţe au jucat pe rând şi simultan rolul distructiv al filosofiei critice antiepistemologice până în momentul numit „postmodernist" în care R. Rorty (1979) proclama *moartea epistemologiei*. Adică „moartea" filosofiei în accepţie modernistă. Aceasta pe linia filosofiei critice.

Critica filosofiei a fost iniţiată pe tărâm estetic şi social-politic. Existenţialismul a fost un fel de „pozitivism artistic" faţă de filosofie, el reuşind să scoată arta modernă de sub controlul oricărei rigori logice. Arta modernistă şi reprezentanţii ei au condus separatismul până la antagonism faţă de orice filosofie. Ce-i drept, filosofia s-a simţit şi ea cu totul dezarmată în faţa modernităţii artistice. Pe de altă parte, cel de-al doilea război mondial a dovedit că toate teoriile filosofice asupra moralităţii,

dreptății şi libertății sunt simple „povești", cum le numeşte Jean-François Lyotard. Că lucrurile se petrec cu totul altfel în existența reală decât în minţile sau cărţile filosofilor. Situațiile respective nu necesită explicații suplimentare.

Perspectiva istorică asupra dezvoltării filosofiei, conştiința istorică, pe care Nietzsche o numea „maladia istorică a filosofiei", se dovedeşte, în mod surprinzător, mai operantă ca oricând tocmai în epoca postmodernistă, căci ambele alternative: *întoarcerea* la tradiția premodernistă şi depăşirea modernismului presupun recursul la filosofie, la temeiul oricărei ființări, pe care încercase să-l respingă Heidegger.

Sunt momente de „cumpăt al vremii", cum zicea Noica, atât pentru soarta artelor, cât şi a popoarelor, care par determinate de „forțele supraistorice" ale lui Nietzsche, de voința aceea obscură irațională de putere, care ne face să nu mai înțelegem nimic nici din artă, nici din justiție şi nici din politică. Ar fi zadarnic să facem teorii filosofice prin care să justificăm iraționalul, cum au încercat fasciştii şi comuniştii. Filosofia este învinsă în astfel de momente şi trebuie să-şi suporte cu demnitate destinul, ştiut fiind, din perspectivă istorică, că tot ea va învinge în cele din urmă. Căci există un *logos,* o rațiune de a fi a lumii, care este în esență obiectul de studiu al filosofiei. Logosul acesta este ca focul lui Heraclit, care se aprinde şi se stinge după măsură, rămânând însă veşnic viu şi nepieritor. Ca temei al oricărei ființări, el a fost şi va rămâne, chiar după pieirea umanității, garanția faptului că undeva şi cândva, unde vor fi fost sau vor mai fi viețuitoare raționale, ele vor avea nu numai o credință, dar şi o teorie filosofică despre acest *logos*.

Chiar dacă fascismul şi comunismul n-ar fi pierit, şi nici n-au pierit încă de tot şi de pretutindeni, cum n-a pierit nici arta lipsită de orice gust, nici comportamentele morale aberante sau nedreptatea strigătoare la cer, ele cad, mai repede sau mai târziu, sub incidența aceloraşi alternative postmoderniste, de întoarcere sau depăşire, de abandonare a ceea ce n-a fost şi nu poate să fie obiectul dreptei filosofări.

BCU IASI CENTRU

III

CERCETĂRI CATEGORIAL-FILOSOFICE

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Ipostazele dialecticii / 83
2. Un concept intuiționist: dialectica matematicii / 89
3. Conceptul de hipnoză – dialectică și psihologie / 97
4. Categoriile fundamentale ale filosofiei sistematice / 100
5. Accepția originară a subsistenței / 104
6. Semnificația tradițională și modernă a existenței / 113
7. Existență nemijlocită și existențialism / 117
8. Perspectiva logicistă a existenței / 121
9. Semnificația psihognoseologică a existenței nemijlocite / 125

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1

IPOSTAZELE DIALECTICII

În orice accepție, obiectivă sau subiectivă, dialectica este legată de *opoziție, contrarietate* și *contradicție* și presupune ca atare raportarea a cel puțin *două* entități. O dialectică *minimală* nu poate să fie, prin urmare, decât *binară*. Istoria dialecticii, din gândirea filosofică occidentală, ar putea să înceapă cu contribuțiile, în această direcție, ale *pitagoreicilor*. Ei considerau că există anumite principii ultime, de natură dialectică binară, pe care s-ar baza toate raporturile numerice care alcătuiesc, în ultimă instanță, lumea. Aceste principii sunt de fapt zece *perechi* de termeni în raporturi de opoziție, și anume: (1) finit–infinit, (2) par–impar, (3) unu–multiplu, (4) drept–stâng, (5) masculin–feminin, (6) repaus–mișcare, (7) drept-curb, (8) luminos–întunecos, (9) bun–rău, (10) pătrat–oblong. Perechile (1), (3) și (6) vor face o adevărată carieră în istoria dialecticii, fiind studiate până în zilele noastre.

Esențial este faptul că aceste cupluri *nu admiteau intermediar*, caracterizând astfel o primă formă a *dialecticii binare*. La Heraclit vom întâlni nuanțări referitoare la coexistența contrariilor, la opoziția și identitatea acestora, la trecerea contrariilor unul în celălalt și la armonia lor. Platon va stabili ulterior faptul că aceste nuanțări sunt valabile numai pentru lumea obiectelor sensibile, că au deci numai caracter obiectual.

Astfel de cupluri dialectice vor juca adesea un rol important în istoria filosofiei, dar și a științelor naturii și chiar a tehnicii. Odată cu fizica modernă, dialectica binară a cunoscut o adevărată renaștere, stând la baza unor teorii, ca aceea a complementarității, a dualității structurale a lumii, a logicii contradictoriului, a binarității mecanice a calculatoarelor etc.

Dialectica binară se regăsește în două lucrări monumentale ale culturii noastre: *Psihologia consonantistă* a lui Ștefan Odobleja și *Recesivitatea ca structură a lumii* a lui Mircea Florian. Ambele reprezintă teorii complexe ale binarității, care, concepută într-un stil neheraclitic, deci originar pitagoreic și declarat nehegelian, depășește limitele fixate de Platon (ale lumii obiectuale).

Dar tot din antichitate datează și dialectica *triadică*, ale cărei elemente esențiale apar deja la pitagoreici și la Heraclit. Primii concepeau triada ca pe un fel de sinteză a monadei și a diadei, în cadrul căreia era menținută totuși distincția ambelor componente. Un fel de reunire a opușilor, care rămâneau totuși ei înșiși, se realiza în cadrul armoniei muzicale.

La Heraclit, dialectica triadică are două formule: (1) dedublarea unului și (2) unitatea contrariilor. Ambele formule apar însă fugitiv și ne-au parvenit în forme

comentate. Din această cauză, Hegel considera că dialectica triadică începe propriu-zis cu Platon, primul care „a exprimat conceptual triada pitagoreică". El a conceput în genere Absolutul ca unitate a ființei cu neființa, ca unitate a unului și a multiplului.

Este demn de remarcat că în cele trei variante (pitagoreică, heraclitică și platonică) dialectica triadică presupune binaritatea (opoziția), o completează și o menține. La neoplatonici, la Plotin și, în special, la Proclus, pe care îi admiră Hegel, cele trei elemente nu mai presupun un moment distinct, inițial sau final, al binarității, ci fiecare începe să reprezinte întregul, schițându-se și o trecere, chiar „producere" și „naștere" la Plotin, de la unu la cealalt. Dar punctul de plecare, Unitatea Absolută, este identic cu Dumnezeu. Spiritul absolut al lui Hegel nu este departe de această Unitate originară. Dar formula triadică: teză-antiteză-sinteză precede, prin teză, binaritatea, o depășește și chiar o infirmă prin sinteză. Ceea ce asigură dialectica triadică hegeliană, față de cea platonică și neoplatonică, este trecerea nu numai de la o componentă a triadei la celelalte, ci și trecerea de la o triadă la alta prin transformarea permanentă a sintezelor finale în teze inițiale pentru alte triade.

Adepții dialecticii binare exclud în mod principial unitatea contrariilor (Lupașcu, Odobeja, Florian ș.a.). Ei nu se rezumă, firește, la un singur tip de binaritate. N-au făcut-o nici pitagoreicii. Mircea Florian, de exemplu, studiază peste patruzeci de opoziții. Lipsa însă a celui de al treilea termen face ca opozițiile respective, chiar dacă ar avea o oarecare legătură, să nu conțină niciodată termeni comuni, să nu se implice unele pe altele și să nu poată constitui ca atare un sistem. Aceasta nu înseamnă că studiul lor separat, aplicabilitatea sau importanța lor tehnică ar avea ceva de suferit. Din perspectivă filosofică însă, dialectica binară absolutizată devine exclusivistă, pe când cea triadică, în orice accepție, trebuie cel puțin s-o *presupună* pe cea binară. Acesta va fi în genere raportul dintre dialecticile cu mai puține și cele cu mai multe componente. Ultimele le presupun, cel puțin principial, pe primele, iar dialectica binară, ca ilustrare a opoziției, va fi presupusă de orice tip de dialectică.

Tot din antichitate au fost formulate și schemele unor dialectici *tetradice* și *pentadice*. Faptul că germenii lor apar în doctrina pitagoreică nu este de mirare, căci aceștia au dezvoltat cea mai complexă filosofie a numerelor. Ca și în cazul dialecticii binare și triadice, pitagoreicii găseau domenii ale realității în care să fie aplicabile scheme tetradice și pentadice, fără să le infirme pe cele anterioare. Raporturile numerice simple se aplicau în domeniile simple, cu aspecte cantitative, numerice, geometrice și mecanice. Tetradei însă îi era rezervat domeniul vieții vegetale și animale, iar pentadei domeniul cel mai elevat al vieții umane, spirituale și sociale.

Pentru adepții dialecticii binare toate domeniile sunt reduse la cupluri opoziționale, chiar dacă este vorba, firește, de cupluri diferite, iar pentru Hegel la triade. Întrebarea legitimă, de tip pitagoreic, este dacă nu cumva domeniile existenței sau nivelurile materiei (fizic, chimic, biotic, psihic și social), având în vedere complexitatea lor crescândă, nu presupun și o structură dialectică mai complexă decât cea binară și triadică, chiar dacă nu le infirmă pe acestea, ci le înglobează într-un mod

specific. Aşa cum procesele chimice le presupun pe cele fizice, dar nu se reduc la acestea, iar cele biologice le presupun pe ambele, dar presupun şi ceva în plus ş.a.m.d.

Schema tetradică, foarte apreciată de pitagoreici, era legată de tradiţia filosofiei greceşti de împărţire a elementelor lumii în patru: pământul, apa, aerul şi focul. Tetrada era considerată principiul eficient şi activ al lumii, viaţa vegetală constituind baza celei animale. Hrana în genere la pitagoreici se reducea la produse vegetale. În calitate de principiu al subzistenţei, al sănătăţii şi al întregii naturi, tetrada era numită *tetractis* şi considerată obiect de jurământ.

Dialectica tetradică a avut reprezentanţi de seamă. Bănuită a fi chiar de inspiraţie pitagoreică este doctrina hipocratică a celor patru umori: (1) sângele, (2) flegma, (3) bila galbenă şi (4) bila neagră. Acestora le corespundeau şi în medicina galenică organele: inimă, creier, ficat, splină, fiind legate de o întreagă serie de alte tetrade. Afară de cele patru elemente (aer, apă, foc, pământ), erau culorile: roşu, alb, galben, negru şi gusturile: dulce, amar, acru, sărat şi toate acestea se considera că acţionau, producând sănătatea sau boala, în funcţie de proporţiile lor, determinate şi acestea de alţi factori tetradici, dintre care cei mai importanţi erau anotimpurile (primăvara, vara, toamna şi iarna) şi părţile zilei (dimineaţa, amiaza, după-amiaza, seara). Dar apăreau şi tetrade duble, cu componente binare: (1) caldul şi umedul, (2) recele şi umedul, (3) caldul şi uscatul şi (4) recele şi uscatul.

Reminiscenţe ale dialecticii tetradice se păstrează în medicină şi psihologie până în zilele noastre (tipologia somatică: cefalic, respirator, digestiv, muscular; temperamentele: sangvin, flegmatic, coleric, melancolic ş.a.).

În manieră tetradică îşi împărţea Aristotel antepredicamentele: substanţă universală, substanţă particulară, accident universal, accident particular – împărţire care va marca întreaga filosofie occidentală. Thomas de Aquino împarte orice demonstraţie în patru componente: (1) întrebarea, (2) respingerea, (3) negarea respingerii, (4) reafirmarea. Kant opera de asemenea cu clasificări tetradice. Cea mai importantă este tabela celor patru tipuri de categorii: (1) cantitate, (2) calitate, (3) relaţie, (4) modalitate. Fiecare tetramer era împărţit însă triadic, ilustrând perfect înglobarea triadicului în tetradic. Dar Kant operează efectiv şi explicit la nivelul raţiunii speculative, al Ideilor, cu dialectica binară. Este vorba de celebrele raţionamente antinomice, care sunt însă tot în număr de patru.

De acelaşi gen, dar înglobând ambele ipostaze subordonate (binară şi triadică) este schema dialecticii tetradice a lui Constantin Noica: (1) temă, (2) antitemă, (3) teză şi (4) temă regăsită, cu exemplificare pe: (1) fiinţă, (2) devenire, (3) devenire întru fiinţă, (4) fiinţă regăsită. Momentul dialectic binar are loc între (1) şi (2), fiinţa fiind contrariul devenirii şi invers. Triada are loc între primele trei momente, dar diferă de cea hegeliană prin (3), care este un fel de sinteză, adică îl cuprinde pe (1) şi (2), dar nu ca unitate sau sumă (fiinţă + devenire), ci ca tendinţă a devenirii către fiinţă (devenirea *întru* fiinţă), respectiv ca tendinţă de *revenire* la primul termen, care va fi al patrulea.

Noica încearcă explicit un fel de sinteză a dialecticii triadice, de tip hegelian, cu cea tetradică, de tip kantian, dar şi cu influenţe thomiste, de gen tematico-de-

monstrativ, ceea ce face dificilă plasarea schemei sale în domenii precise ale realității, în special ontice. Dar Noica insistă mult şi pe momentul binar al dialecticii. Este vorba de „contradicția unilaterală" în care numai unul dintre termeni îl contrazice pe celălalt, conturând astfel un anumit sens al procesului dialectic, o anumită orientare „deviaționistă" de la linia dreaptă (dialectica hegeliană este numită „liniară"). Dar „orientarea" este atât de puternică spre primul termen, de care ar trebui să se despartă, încât devine *circulară* şi se întoarce la sine. Această întoarcere denotă o oarecare *viciozitate*, care nu poate fi justificată ontic, ci numai tematic-demonstrativ. Ieşirea din cercul dialecticii tetradice a lui Noica se face prin transformarea tezei într-o nouă temă, care urmează să fie şi regăsită. Dacă se poate porni însă de la (3) spre un nou (1), atunci (4), care închide primul cerc, devine inutil, căci regăseşte doar termenul de la care s-a plecat. Ceea ce nu înseamnă că schema dialecticii tetradice s-ar reduce la triadă, căci nici acest al III-lea termen nu e în fond diferit de primii doi, ci reprezintă doar raportarea unuia *întru* celălalt. Şi toată această ciclicitate redă în fond o *dialectică binară dezvoltată*, de pornire de la un termen şi de revenire la acelaşi termen printr-un altul care îl contrazice unilateral. Este vorba de o dezvoltare a mişcării dialectice în „cerc vicios" despre care vorbea Ştefan Odobleja şi a cărei semnificație psiho-tehnică s-a dovedit atât de utilă în cibernetică. Ceea ce nu înseamnă că n-ar exista şi fenomene ciclice naturale, care să fie tetradice (ca mişcarea astrelor şi anotimpurile). Noica nu se referă la acestea, pe motivul că presupun mişcări ciclice, „fără deschidere". Anticii au înțeles însă, fără să-i sperie viciozitatea, că viața este o astfel de repetare la nesfârşit a „identicului" care se diferențiază pe nesimțite de sine însuşi tocmai pentru faptul că se repetă.

Schemele superioare, tetradice, de exemplu, nu numai că le înglobează pe cele triadice şi binare, dar pot fi ilustrate şi la nivelul în care dialecticile subordonate se fac vădite cu precădere, ceea ce dovedeşte că în ciuda utilității, să zicem tehnice, a binarității, în măsura în care există dialectici superioare, ele pot evidenția raporturi binare sau triadice imposibil de surprins fără încadrarea lor într-o sferă mai cuprinzătoare. Acelaşi lucru este valabil şi despre dialectica tetradică în raport cu cea pentadică, despre care se ştiu mai puține lucruri.

Dialectica pentadică era rezervată de către pitagoreici domeniilor celor mai elevate ale existenței, vieții umane în special, dar şi celor mai profunde structuri ale materiei, considerate de natură geometrică (cele cinci corpuri perfecte), ca şi domeniilor artistice (în muzică, arhitectură, sculptură şi pictură sunt valabile şi astăzi reprezentările lor pentadice care constituie elemente esențiale din pentamorfoza artei).

Important este faptul că pitagoreicii au găsit domenii în care *nu mai sunt suficiente* schemele dialecticilor subpentadice, chiar dacă prin aceasta ele nu sunt infirmate. În plus, au dovedit *imposibilitatea* reprezentării subpentadice a acestor domenii. Dar meritul de a fi oferit o schemă pentadică în toate articulațiile ei îi revine lui Platon. Este vorba de cele *cinci* genuri supreme: (1) *ființa*, (2) *mişcarea*, (3) *repausul*, (4) *acelaşi* sau *identicul* şi (5) *altul* sau *diferitul*. Raporturile dintre ele sunt următoarele: fiecare dintre primele trei participă la (4) acelaşi şi (5) altul;

(2) mişcarea şi (3) repausul participă şi la (1) fiinţă. (2) şi (3), ca şi (4) şi (5), sunt contrare, ceea ce marchează caracterul *dublu* dialectic, din punct de vedere binar, al schemei platonice. Prin însuşi acest fapt, dar şi prin participarea lui (2) la (4) şi (3) la (5), schema conţine o componentă tetradică reprezentabilă printr-un dreptunghi în care laturile mai lungi reprezintă raporturi de dublă contrarietate, iar cele mai scurte de participare de la simplu la complex. În plus, schema platonică mai conţine opt grupuri triadice care ilustrează toate posibilităţile dialecticii cu trei componente, unele dintre acestea nefiind încă studiate.

Era deci firesc ca Hegel să rămână extaziat în faţa acestui paradis al dialecticii, pe care însă, în mărginirea lui triadică, n-a reuşit să-l valorifice decât fragmentar, mai precis *fragmentându-l*. În *Logica* sa, Hegel preia aproape în aceeaşi ordine cuplurile platonice: fiinţă-nefiinţă, naştere-pieire, ceva-altul, infinit-finit, unu-multiplu, la care filosoful grec aplicase schema pentadică. Hegel le găseşte fiecăruia câte un al treilea termen prin care face legătura arbitrară dintre ele şi le înlănţuie într-o ordine aparent firească, mascând astfel pentru multă vreme o dialectică mult mai subtilă decât cea triadică.

Dialectica platonică este operativă şi se aplică la cupluri dialectice, cum sunt cele enumerate, care devin componente contrare de tipul (2) şi (3) şi pot fi raportate la celelalte. Dar această raportare constituie totuşi o structură pentadică închisă, saturată, în care nu mai poate fi introdus altceva şi din care nici nu mai rezultă altceva. Ceea ce sugerează perfecţiunea, pe care o vizează de altfel orice reprezentare pentadică. Dar acesta nu este decât modelul platonic al dialecticii pentadice.

Merită totuşi subliniat faptul că maniera platonică de aplicare a pentadelor separate este totuşi corectă, de exemplu, în domeniul artelor. Acestea sunt într-adevăr relativ independente şi nu pot fi în nici un caz deduse unele din altele, cum încerca s-o facă Hegel, ceea ce înseamnă că pentamorfoza lor corespunde acestei maniere, de tip platonic, de reprezentare care s-a şi dovedit a fi de natură pentadică.

Aceasta nu înseamnă că, în cadrul unui sistem filosofic de amploare, bazat pe o dialectică pentadică, n-ar putea fi vorba şi de un sens evolutiv al ciclurilor pentadice, dar acesta îşi are specificul său.

Important este, în acest context, faptul că dialectica pentadică, nereductibilă fireşte la schema platonică, se dovedeşte mai complexă decât dialecticile subordonate, prin simplul fapt că, pe de o parte, le înglobează pe toate şi, pe de alta, că nu le infirmă valabilitatea.

Pitagoreic vorbind, mai rămâne însă o întrebare la care ar trebui găsit un răspuns: nu există oare dialectici şi mai complexe decât cea pentadică? Cu şase, şapte şi chiar mai multe componente?

Matematicienii antici au făcut multe speculaţii în legătură cu numerele, până la zece inclusiv, dar, aşa cum observase deja Hegel, numai cele referitoare la primele cinci aveau o acoperire reală şi o semnificaţie extramatematică evidentă. În genere, numerele mai mari de cinci erau considerate ca multiple ale celor inferioare sau ca rezultând din suma acestora. Lucru dovedit şi de istoria matematicii. Cinci este considerat cel mai mare număr intuitiv. Zece (decada) a fost considerat întotdeauna

ca dublul lui cinci sau, mai sofisticat, ca rezultat al tetradei (1 +2 + 3 + 4), deci fiind sau multiplul lui cinci sau subordonat lui cinci. Lui şase, legat de cub, i se atribuiau virtuţi psihogene legate de metempsihoză, deci depăşind cadrul real al vieţii psihice şi fiind ca atare neexperimentabile. Metempsihoza era considerată dubioasă chiar din antichitate. Indiferent de semnificaţia ei şi de anumite reprezentări parapsihice actuale legate de forma cubică, ca şi de aspectul antinomic, paradoxal şi deci dialectic al considerațiilor de natură transcendentă, cel puţin până în prezent, n-a fost elaborată nici o dialectică în şase timpi. În rest, ca număr, şase a fost considerat întotdeauna şi ca dublul lui trei (2 × 3), fiind reductibil la diadă şi triadă, sau ca sumă (3 + 3), deci reductibil la o repetare a triadei.

Cam acelaşi lucru este valabil şi despre şapte, care, din cauza unor atribute de natură nedialectică (nedivizibil şi fără multipli până la zece) era considerat „numărul imobil", comparat cu divinitatea, veşnic identică cu sine. În rest, numai lui opt i se acorda o semnificaţie muzicală (octava).

Ceea ce pare a fi intervenit aici este ierarhizarea corectă a numerelor în funcţie de regnurile naturale sau de nivelurile materiei. Cinci apare ca cifra maximă a vieţii umane (spirituale şi sociale), faţă de patru, legată de viaţa vegetală şi animală, de trei, a corporalităţii geometrice, şi de doi, a opoziţiilor considerate ca principii ultime, pe când şase se referă la spiritualitatea nematerială, iar şapte la divinitate. Era deci firesc să nu apară dialectici superioare celei pentadice. Şi nici n-au apărut.

Aceasta nu înseamnă însă că restul dialecticilor ar fi fost epuizate deja. Nici măcar dialectica triadică, pentru care Hegel a construit un întreg sistem, nu poate fi considerată ca alcătuind o doctrină filosofică propriu-zisă şi aceasta, în mare măsură, tocmai datorită lui Hegel, care i-a imprimat acel caracter speculativ de care nu s-a mai putut debarasa. În fine, rămâne tărâmul, practic nedefrişat încă, deşi ne este cel mai apropiat, al dialecticii pentadice, pe care au zăbovit totuşi, cândva, bărbaţi de talia lui Platon.

BCU IASI CENTRU VECHI

2

UN CONCEPT INTUIȚIONIST: DIALECTICA MATEMATICII

Începând din 1907, filosoful şi matematicianul olandez L. E. J. Brouwer (1881–1966) a publicat o serie de lucrări care aveau să-i aducă ulterior o celebritate de care numai puțini savanți ai vremurilor noastre au avut parte. Cu toate acestea, mai bine de douăzeci de ani, în jurul acestor lucrări a domnit o tăcere aproape deplină. După o altă perioadă, care s-a întins până spre 1950, când lucrările lui Brouwer au stârnit interesul general antrenând în această direcție pe cei mai vestiți matematicieni ai lumii ca: D. Hilbert, P. Bernays, K. Gödel ș.a., s-a ajuns astăzi, deşi acest lucru pare curios la prima vedere, căci acum există mii de matematicieni şi logicieni intuiționiști sau care tratează probleme intuiționiste, la aceeaşi tăcere, aproape deplină, în jurul operei lui Brouwer.

Tăcerea inițială are mai multe cauze, dintre care cel puțin două merită o atenție specială. Este vorba, în primul rând, de avântul cercetărilor de logică matematică de la începutul secolului, legate de aşa-numita „teorie a mulțimilor", prin care s-a încercat reducerea matematicilor la logică. Încercarea a determinat apariția unei orientări, numită „logicism", practicată de filosofi ca B. Russell şi G. Frege, pe baza căreia a fost posibilă ulterior (L. Wittgenstein şi R. Carnap) fundamentarea filosofiei neopozitiviste.

Lucrările lui Brouwer reprezintă continuarea consecventă a tradițiilor matematice păstrate de către matematicieni ca: Weierstrass, Kronecker, Borel, Poincaré, H. Weyl ș.a. Este cunoscut faptul că toți aceştia au fost adversari declarați ai logicismului. În acest sens, era firesc ca opera lui Brouwer să nu prezinte interes pentru logiciştii neopozitiviști. Apariția paradoxelor logico-matematice, considerate de către filosoful olandez simple greşeli metodologice, antrenase mințile cele mai fecunde la o muncă, ce-i drept pasionantă, dar fără finalitate. S-a ajuns la elaborarea unor sisteme fără o semnificație matematică, precisă, a căror singură calitate era *lipsa de contradicție*. Continuator al tradițiilor clasice, Brouwer a demonstrat că lipsa de contradicție nu reprezintă o garanție a existenței efective. Studiind ceea ce există, știința îşi realizează unul din scopurile sale. Dacă nu se respectă acest postulat, atunci știința poate aluneca pe panta unui joc simbolic (ceea ce susțin în fond neopozitiviştii) cu totul steril. Octav Onicescu, care, împreună cu Gh. Mihoc, i-a prezentat lui Émile Borel descoperirea unui nou proces matematic (lanțuri cu legături complete), îşi amintea că cea dintâi întrebare pe care i-a pus-o matematicianul francez a fost dacă poate să aducă „cel puțin un exemplu concret al unui atare proces".

Borel este considerat un „preintuiționist", exigențele lui Brouwer sunt și mai drastice. El nu admite existența efectivă a nici unei entități matematice înainte ca aceasta să fi fost construită intuitiv, mental de către cel puțin un subiect uman. În plus, nu admite nici un raționament asupra unor astfel de entități care să presupună clase ale acestora sau combinații cu astfel de clase, care să necesite un număr nedeterminat sau infinit de operații matematice. Brouwer nu admite faptul că „Bunul Dumnezeu ar fi creat numerele naturale" și nici faptul că bunul Dumnezeu s-ar apuca să efectueze la infinit o operație cum ar fi aceea de a verifica dacă între zecimalele lui π se găsește sau nu suita 123456789. Cele două exigențe menționate sunt consecințe directe ale celor două teorii care alcătuiesc, în fond, ceea ce se numește „neointuiționismul" lui Brouwer. Este vorba de *teoria intuiției* și *teoria principiilor logice.*

Teoria intuiției are la bază o structură idealist-subiectivă. Ea apare ca o consecință a filosofiei lui Brouwer, care vizează întreaga realitate, nu numai existența matematică. Ceea ce este însă *total* greșit din punct de vedere filosofic (a concepe obiectul în genere drept rezultat al cunoașterii), se dovedește *parțial* valabil în domeniul matematic. Într-adevăr, aici nu poate fi admis faptul că entitățile matematice (numere și operații cu numere) ar fi anterioare cunoașterii umane. Entitățile matematice, în calitate de concepte, sunt un rezultat al procesului de abstractizare. Problema este însă aceea de a determina sursa obiectuală a intuiției matematice, pe care Brouwer o găsește în procesul de autoînstrăinare a subiectului creator. Aici se fac vădite cele două surse de inspirație filosofică ale lui Brouwer: idealismul subiectiv à la Berkeley și dialectica lui Hegel, dominantă în filosofia olandeză de la începutul secolului trecut. Rezultatul este ceea ce poate fi numit „dialectica idealist-subiectivă" a lui Brouwer – o teorie originală, dar lipsită de interes științific.

Aici trebuie menționat faptul că procesul intuitiv la Brouwer, spre deosebire de Bergson, este produsul unui act *rațional.* În acest sens, Brouwer se înscrie drept continuator al unor vechi tradiții privind teoria intuiției. Este vorba de teoria aristotelică, cartesiană și kantiană. Neointuiționismul este un intuiționism idealist-subiectiv, dar totuși raționalist.

Teoria principiilor logice reprezintă cea mai spectaculoasă parte a doctrinei neointuiționiste. Pentru cine nu este familiarizat cu studiul profund al istoriei logicii, neointuiționismul reprezintă prima doctrină filosofică care neagă valabilitatea universală a unui principiu logic. Este vorba de *principiul terțului exclus.* În realitate, și pe această linie, Brouwer se dovedește continuatorul unei tradiții milenare, Aristotel fiind primul care pune la îndoială valabilitatea universală a unor principii ca: identitatea, non-contradicția și terțul exclus. Influența directă pe care a suferit-o Brouwer este însă mai recentă și își găsește originea în lucrările lui Kant și Hegel.

Ca o consecință imediată a respingerii legii terțului exclus a fost și respingerea valabilității universale a *dublei negații* și în felul acesta a *demonstrației indirecte* sau prin absurd. Brouwer atacă pe această cale principiul *rezolvabilității oricărei probleme matematice.* Există probleme care nu vor fi niciodată rezolvate, căci presupun o infinitate sau, în orice caz, un număr nelimitat de operații, în astfel de

situații enunțurile care poartă asupra lor nu mai pot fi considerate nici adevărate și nici false. A lucra cu astfel de enunțuri sau cu conceptele care le determină înseamnă a practica o matematică iluzorie. Concepte ca „cel mai mare număr prim" nu au nici o semnificație intuiționistă, căci nimeni nu poate construi un astfel de concept. Este evident că orice enunț despre „cel mai mare număr prim" este și el lipsit de sens, căci nu poate fi nici infirmat, nici confirmat. Astfel este enunțul „cel mai mare număr prim este divizibil numai cu el însuși". Tot atât de lipsite de sens sunt și raționamentele sau inferențele care poartă asupra unor astfel de entități, ca: „Oricărui număr prim îi corespunde un număr par, prin adăugarea unei unități, deci celui mai mare număr prim îi corespunde, prin adăugarea unei unități, cel mai mare număr par" ș.a.m.d.

Prin urmare, doctrina intuiționistă a lui Brouwer nu avea nici o valoare neopozitivistă, atât pentru faptul că trata probleme „metafizice" ca: problema intuiției, a existenței matematice, a obiectului în genere, a subiectului cunoscător ș.a.m.d., cât și pentru faptul că „sărăcea" matematica lipsind-o de toate contribuțiile logiciste, care se dovedeau a fi, din punct de vedere intuiționist, de natură pseudo-matematică.

În jurul anilor treizeci ai secolului trecut au avut loc însă două evenimente importante în „istoria" fundamentelor matematicii. Este vorba de *formalizarea* neointuiționismului (A. Heyting, 1930) și de *demonstrația lui Gödel* (1931).

Formalizarea doctrinei intuiționiste a însemnat de fapt reducerea ei la un sistem formalist obișnuit, din care să fie excluse toate problemele „metafizice", în afară de una singură, care, în acest context, devine o simplă restricție formalist-arbitrară. Este vorba de *bifarea* expresiei formale a legii terțului exclus – ea figurează de obicei printre axiomele sistemelor formale. În felul acesta, curățată de „metafizică", doctrina neointuiționistă era pregătită pentru confruntarea cu formalismul modern. Singura dificultate rămânea eliminarea formulei terțului exclus. Demonstrația lui Gödel a pus însă în evidență faptul că în orice sistem formal de tip logicist este posibil să apară propoziții *formal* nedecidabile, adică propoziții care nu se dovedesc nici adevărate, nici false. Dar aceasta înseamnă că, în aceste cazuri, *nu mai este valabilă legea terțului exclus* – tocmai ceea ce Brouwer a susținut cu două decenii mai înainte.

După 1930, Gödel însuși și chiar inițiatorii formalismului modern au început studiul amănunțit al sistemelor formale neointuiționiste, care figurează astăzi în orice manual de logică matematică. Ceea ce a surprins însă a fost faptul că Brouwer, devenit între timp celebru, *nu a acordat nici o importanță* zecilor de sisteme numite „logici Brouwer" sau „logici intuiționiste". Scepticismul său de neînțeles, cel puțin în perioada de avânt a neointuiționismului, se dovedește astăzi cu totul îndreptățit. Heyting însuși, creatorul primului sistem formal intuiționist, protestează astăzi contra reducerii neointuiționismului la un simplu calcul formalist, lipsit de orice semnificație matematică, în care a sfârșit sistemul inițial. Astăzi lucrările lui Brouwer sunt din nou disprețuite și însăși denumirea de „intuiționist", care se dădea sistemelor în discuție, începe să fie înlocuită, deoarece și-a pierdut cu totul semnificația originară. Protestul lui Heyting este însă cu totul zadarnic, cel puțin în contextul filosofiei occidentale contemporane. Într-adevăr, prin problemele sale „metafizice", neointuiționismul

repugnă oricărei variante pozitiviste, iar prin caracterul său raționalist și dialectic repugnă în mod firesc și variantelor metafizice moderne, care sunt fie iraționaliste, fie cu totul mecaniciste.

Analiza multilaterală și concret-istorică a doctrinei intuiționiste pune însă în evidență contribuții științifice și filosofice deosebit de valoroase.

Probleme intuiționiste, cum ar fi a continuului, a infinitului potențial, a valabilității relative a legilor logice și, în speță, teoria intuiției, se regăsesc în întreaga istorie a logicii și a filosofiei în genere. Studiul acestora, a raporturilor complexe dintre ele, oferă premisele unui *punct de vedere modern și original de abordare a istoriei logicii*, care completează lacunele evidente ale punctului de vedere logicist-formalist. Este cunoscut faptul că istoricii moderni ai logicii, ca Scholz, Łukasiewicz, Bocheński, Kneale ș.a., de orientare logicist-formalistă, au inițiat ample cercetări de istorie a logicii (*from a modern standpoint*). Ei au urmărit însă numai problemele care prezintă interes din punct de vedere formal, „curățind" istoria logicii de problemele ei fundamentale, filosofice. Dar istoria logicii nu a fost doar o sursă a formalismului, ci, chiar în mai mare măsură, o sursă a intuiționismului. Aristotel, Descartes și Kant pot fi considerați, fără nici o rezervă, drept predecesori ai neointuiționismului și trebuie să-și ocupe locurile care li se cuvin într-o istorie completă a logicii. Aceasta presupune însă, în prealabil, recunoașterea faptului că logica nu poate fi redusă la un simplu calcul logicist-formalist, că ea este, înainte de toate, o disciplină filosofică, care nu poate fi abordată decât într-un context lărgit, ontologic și metodologico-gnoseologic; deci într-un context „metafizic", străin neopozitivismului.

Dar cel mai de preț rezultat al cercetărilor neointuiționiste, care i se datorește în exclusivitate lui Brouwer, este acela că *a introdus în matematici dialectica*.

Separând matematica de logică, gândirea matematică de forma ei lingvistică, Brouwer a eliberat matematica de canoanele logicii obișnuite. Este un merit al lui Engels de a fi observat, încă din secolul al XIX-lea, faptul că matematicile superioare nu se mai supun legilor rigide ale logicii elementare, că rezultatele obținute în acest domeniu sunt false din punct de vedere strict formal. „Aici, spunea Engels, categoriile rigide se dizolvă, matematica a intrat într-un domeniu în care chiar relații atât de simple ca acelea ale cantității abstracte, sau falsul infinit, iau o formă cu desăvârșire dialectică, silindu-i pe matematicieni să devină dialecticieni fără să vrea și fără să-și dea seama". Rezultatele matematicii superioare sunt false din punctul de vedere al logicii elementare datorită faptului că metodele logicii formale nu sunt potrivite pentru „rezultate obținute în domeniul dialecticii".

Este cunoscută adversitatea proverbială a lui Hegel față de matematici, în care, considera el, domnește „lipsa de gândire". Falsul infinit și plictiseala repetării trezește repulsie spiritelor speculative. Engels a observat că matematicile nu sunt străine de dialectică, dar el nu a reușit să elaboreze o *dialectică a matematicii*, datorită în primul rând faptului că matematicile superioare nu ajunseseră încă la un grad suficient de dezvoltare și, în al doilea rând, datorită faptului că dialectica nu poate să apară de la sine în matematici, ci trebuie *introdusă*.

Începutul secolului trecut a coincis cu un avânt fără precedent al matematicilor superioare. Dar noile „rezultate obținute în domeniul dialecticii" au produs o asemenea transformare în conștiințele matematicienilor, încât aceștia nu mai puteau să fie „dialecticieni fără să-și dea seama", ci era necesar să devină sau dialecticieni conștienți sau adversari ai dialecticii. Admiterea dialecticii matematice presupune însă un cadru filosofic lărgit, care era incompatibil cu neopozitivismul profesat de majoritatea matematicienilor de la începutul secolului trecut.

Admiterea dialecticii matematice însemna, din punct de vedere strict matematic, respingerea unor rezultate obținute deja și considerate drept adevăruri absolute, în conformitate cu principiile logicii clasice, iar principiile logicii clasice erau considerate universal valabile.

Brouwer a demonstrat însă că aceste principii nu sunt universal valabile și deci că nu toate rezultatele obținute prin metode clasice sunt valabile, că este necesară *reconstrucția întregii matematici* pentru a decide în legătură cu fiecare rezultat dacă este cazul să fie menținut sau nu. Criteriul reconstrucției matematicilor îl constituie, după Brouwer, *intuiția de bază* a matematicii. Prin intermediul acesteia este introdus în matematică *timpul*, *devenirea*, esența dialecticii. Într-adevăr, spre deosebire de platonicienii moderni, care consideră că numerele există ca atare, asemenea ideilor platonice, Brouwer își pune problema *genezei* lor. Numerele se nasc ca rezultate ale unui proces de abstractizare, în cadrul căreia *mișcarea timpului* este surprinsă drept *succesiune* binară, drept suprimare și, în același timp, conservare permanentă a prezentului prin trecut. Șirul numerelor naturale este o *succesiune care progresează la infinit*, care nu este dată, ci care *devine în permanență*. Continuul numerelor reale este conceput drept *mediu al devenirii libere* (*Medium des freien Werdens*). Punctul de plecare al unui astfel de mediu îl constituie *alegerea liberă* a unei entități matematice construite anterior. Devenirea mediului este garantată de succesiunea ulterioară de alegeri libere, astfel încât acesta rămâne în *permanentă* devenire, libertatea alegerilor făcând imposibilă cunoașterea prealabilă a unor entități care nu au fost construite încă. Aceasta înseamnă, cu alte cuvinte, *temporalizarea* matematicii, renunțarea la conceptele ei înghețate, spațializate, rămășițe ale stadiului geometric, rigid dintru începuturile matematicilor.

Pe baza unor astfel de concepte, Brouwer a trecut la reconstrucția efectivă a matematicii. Rezultatul este ceea ce poate fi numit, pe drept cuvânt, dialectica matematicii. Din această perspectivă, matematica elementară finită apare drept un caz particular al matematicii transfinite, după cum și fizica lui Newton apare drept un caz particular față de teoria relativității.

Este evident că întreaga teorie a lui Brouwer reprezintă un edificiu filosofic, metafizic, imposibil de admis din punct de vedere neopozitivist. Constructivismul său nu convine nici neoplatonismului, iar raționalismul intuiționist este opus direct iraționalismului existențialist. În plus, dialectica matematicii nu-și găsește locul decât într-un sistem filosofic de amploare, în care să poată fi vorba în genere de o „dialectică a naturii", ceea ce înseamnă că teoria lui Brouwer nu poate fi admisă nici măcar într-un cadru dialectic idealist-obiectiv.

Numai un studiu concret-istoric şi multilateral al neointuiţionismului poate să pună în evidenţă meritele excepţionale ale teoriei lui Brouwer. Este vorba aici de un adevărat „ogor dialectic", care trebuie însă cultivat în mod corespunzător.

Dialectica matematică reprezintă o mare victorie filosofică. Ea, chiar şi în accepţia lui Brouwer, reprezintă semnalul care vesteşte că matematica, cea mai abstractă dintre ştiinţe, domeniul cel mai rigid al inteligenţei umane, şi-a deschis porţile, care mai mult de două milenii au fost închise pentru speculaţia filosofică. „Iată un fenomen straniu, spune matematicianul Jacques Hadamard, fără precedent în istoria gândirii. O ştiinţă care a ajuns în starea pozitivă revine la starea filosofică. Iar această ştiinţă este cea mai veche şi cea mai exactă dintre toate – este matematica".

A. Heyting, elevul lui Brouwer, a încercat să împace formalismul cu intuiţionismul. El a creat un *sistem formal* al intuiţionismului; un sistem care să respecte toate rigorile formaliste şi, în acelaşi timp, să menţină rezultatele dialecticii matematice.

Aceasta a însemnat o victorie neaşteptată. Matematicienii, care au respins, uneori făcând abuz de cuvinte tari, tezele intuiţioniste, pe motivul că ar fi „metafizice", respectiv filosofice, le-au admis ulterior cu o uşurinţă de necrezut, pentru simplul motiv că au fost transcrise în limbajul hieroglific al logicii matematice. Astfel, teza valabilităţii relative a principiilor logice, care are un evident caracter dialectic, se transformă într-o restricţie formalistă, care poate fi enunţată astfel: „În sistemul I nu poate fi demonstrată nici o formulă de tipul «*p* sau non *p*» sau de tipul «non non *p* implică *p*»".

Sistemele formale intuiţioniste, care au ajuns astăzi la un număr impresionant de variante, în ciuda indiferenţei cu care au fost privite de către Brouwer, conţin într-adevăr ceva din dialectica matematicii. Ele au stimulat cercetările matematice şi au determinat, în cele din urmă, chiar perfecţionarea formalismului, înmlădierea lui.

Pe linia cercetărilor matematice este demnă de menţionat contribuţia lui G. F. C. Griss. El încearcă construcţia unei *matematici fără negaţie*. Punctul său de plecare îl constituie faptul că în matematică interesează ceea ce există, nu ceea ce nu există; interesează adevărul, nu falsul. Un rezultat interesant al cercetărilor întreprinse de Griss îl constituie faptul că *renunţarea la negaţie nu presupune excluderea contradicţiei din matematici*. Ceea ce există este contradictoriu în sine, are propriile sale laturi contradictorii, nu trebuie să se contrazică neapărat cu ceea ce nu există.

Cercetările lui Griss au fost continuate de numeroşi matematicieni (P. D. Février, van Dantzig, Gilmore, Vredenduin, Valpola, Teensma şi mulţi alţii).

În ţara noastră este demnă de menţionat încercarea lui Octav Onicescu de a construi o *logică monovalentă* a matematicii (*vide*: *Principes de logique et de philosophie matematique*, Bucureşti, 1971). „Aplicând logica matematică, spune savantul român, la mulţimea de propoziţii a unei teorii matematice constituită deja, aşa cum apare într-un tratat oarecare, suntem obligaţi să limităm câmpul acestei logici la o singură valoare şi anume la adevăr".

Formalizarea teoriei intuiţioniste, realizată de către A. Heyting, a concentrat deci atenţia asupra celor două principii logice (terţul exclus şi dubla negaţie) a căror

valabilitate universală a fost infirmată de Brouwer. Deşi excluderea lor înseamnă mai mult decât infirmarea valabilității lor universale şi este deci, în principiu, greşită, consecințele matematice care decurg din acest „act intuiționist" sunt ecouri evidente ale dialecticii matematice. Matematica fără negație ar trebui să fie o matematică în care să nu mai fie valabil principiul terțului exclus (căci acesta are loc între două propoziții, dintre care una este *negația* celeilalte), nici principiul dublei *negații*. Deşi o astfel de matematică rămâne doar un ideal, zonele care pot fi numite fără negație pun în evidență faptul că dialectica matematicii se referă la contradicții *mai subtile* decât simpla opoziție dintre afirmație şi negație sau adevăr şi fals.

Înglobarea sistemului formal al lui Heyting în cadrul lărgit al formalismului logic a determinat şi în această direcție ecouri dialectice. Este vorba, de data aceasta, de aşa-numitele *logici pozitive*. Unele dintre acestea au fost construite chiar de către inițiatorii formalismului (Hilbert şi Bernays). Inițial, ele nu aveau nici o semnificație deosebită – reprezentau simple restricții arbitrare. Mai precis, era vorba de bifarea axiomelor care conțin negația. Ulterior însă s-a dovedit că logicile fără negație pot fi aplicate cu succes în ceea ce se numeşte astăzi *logica mecanicii cuantice*. Ca şi în matematica fără negație, aici nu mai sunt valabile cele două principii suspectate. Dar, tot ca în matematică, ele nu pot fi *cu totul* excluse, iar zonele în care sunt valabile şi cele în care nu sunt se întrepătrund. Se ajunge deci, pe cale aplicativă, exact la teza filosofică a lui Brouwer, după care *principiile logice sunt şi nu sunt valabile*, deoarece realitatea la care ele se referă este un *mediu al devenirii libere*.

Studiind raportul dintre logica pozitivă sau afirmativă, cum o numeşte el, şi cea obişnuită, Paul Lorenzen (*vide: Formale Logik*, Berlin, 1970) ajunge la o concluzie interesantă. Logica afirmativă se dovedeşte, cum este şi firesc, liberă de contradicții (spre deosebire de matematica fără negație), căci pe plan pur logic nu mai poate fi concepută altă contradicție decât cea dintre afirmație şi negație; în cea obişnuită, cum a demonstrat Gödel, poate fi construită oricând o propoziție pentru care să nu se poată demonstra nici *P* nici non *P*. Cu toate acestea, *numai o logică cu negație poate fi numită o logică efectivă*. Admiterea negației înseamnă nesiguranță formală, pericol de contradicție, dar, în acelaşi timp, efectivitate, eficacitate. Logica efectivă a lui Lorenzen rămâne însă o logică în care, ca şi la Heyting, nu apare terțul exclus şi dubla negație.

Acordând un interes deosebit logicilor pozitive, Gr. C. Moisil, cunoscut încă din 1938 pentru contribuțiile sale privind interpretarea intuiționistă a silogismelor ipotetice, a construit o serie de sisteme formalist-neointuiționiste şi a precizat raporturile dintre acestea, ajungând pe această cale la construcția unei *logici elementare*, din care ar putea fi derivate toate sistemele logice (intuiționiste şi clasice). Pentru a ajunge la aceasta, el construieşte o *logică strict pozitivă*. Originalitatea ei constă în aceea că nu conține decât doi functori: conjuncția şi disjuncția. Dar, în această situație, nu mai pot fi utilizate tezele logice, respectiv calculul axiomatic, ci numai deducția naturală. De aici rezultă o concluzie cu un evident caracter dialectic şi anume aceea că *restricțiile formaliste, arbitrare şi de natură pur cantitativă*

(număr de valori logice, de functori etc.), *care depăşesc o anumită limită, duc inevitabil la transformări calitative ale sistemelor logice.*

Din păcate, alături de aceste ecouri ale dialecticii matematice, care rămân totuşi izolate, domneşte interpretarea pur formalistă a neointuiţionismului, care a generat aşa-numitul *formalism neointuiţionist*. Scopul acestuia este de a „curăţa" intuiţionismul de orice element intuitiv. Este evident că realizarea acestui obiectiv ar însemna practic desfiinţarea intuiţionismului. Unii formalişti, ca Arnold Schmidt, consideră că nici nu mai are sens să fie utilizat termenul de „intuiţionist" în legătură cu sistemele fără negaţie sau fără terţ exclus. Alţii, ca G. Kreisel şi A. S. Troelstra, se străduiesc să reducă întreaga matematică intuiţionistă la un sistem formalist oarecare. Faptul că până în prezent nu s-a reuşit acest lucru, consideră J. Myhill, se datoreşte doar imperfecţiunii formalismului utilizat.

Orientarea formalist-neointuiţionistă este dominantă în logica şi matematica occidentală. A. Heyting, iniţiatorul interpretărilor formale ale intuiţionismului, a dat viaţă golemului formalist şi astăzi încearcă zadarnic să mai oprească această maşină infernală care transformă totul în calcul mecanic. „Nici un sistem formal nu poate epuiza matematica intuiţionistă", spune Heyting, dar astăzi aproape nimeni nu mai crede acest lucru.

Un alt ecou al dialecticii matematice s-a făcut auzit în aşa-numita matematică constructivistă a lui A. Markov. Este esenţial aici constructivismul consecvent, incompatibil cu admiterea infinitului actual. Obiectelor constructiviste le corespunde doar o „realizabilitate potenţială". Infinitul nu poate fi ceva realizat *deja*, ci doar ceva care se realizează perpetuu. În plus, nu se poate vorbi (principiul lui Markov) despre existenţa unor obiecte cu anumite proprietăţi, fără a se cunoaşte o *metodă de construcţie efectivă* a lor.

Este evident că cele mai importante rezultate pentru dialectica matematicii le constituie acelea provenite din aplicarea consecventă a teoriei lui Brouwer. În această direcţie, este demn de menţionat numele lui B. van Rootselaar de la Universitatea din Wageningen (Olanda). Din păcate, această linie este foarte greu de urmat. Matematica intuiţionistă propriu-zisă este aproape de neînţeles şi în orice caz de neadmis pentru matematicienii clasici. În plus, datorită dotaţiei sale excepţionale şi a unei munci intense, Brouwer a ajuns, cu mijloace independente de calcul modern, la rezultate care necesită astăzi o reinterpretare. Dar de cele mai multe ori acest lucru este fie imposibil de realizat, fie implică denaturări evidente. Soluţia nu poate să fie pur matematică. *Dialectica matematicii este un edificiu filosofic.* Brouwer a fost în primul rând filosof şi abia în al doilea rând matematician. Din această cauză, dezvoltarea creatoare a operei sale presupune o înţelegere prealabilă a filosofiei intuiţioniste şi, datorită faptului că această filosofie este în mare parte perimată, este necesară *valorificarea ei critică.*

3

CONCEPTUL DE HIPNOZĂ – DIALECTICĂ ŞI PSIHOLOGIE

Din punct de vedere teoretic, fiecare ştiinţă este o logică aplicată, un sistem de concepte şi reguli pe baza cărora se poate opera cu aceste concepte, astfel încât sistematizarea operaţiilor admisibile să ofere un tablou sau un model cât mai adecvat pentru un anumit domeniu bine delimitat al realităţii. În cursul dezvoltării unei ştiinţe logica este subînţeleasă. Cu toate acestea, există cel puţin două momente în dezvoltarea unei ştiinţe când intervenţia logicii se dovedeşte indispensabilă. Acestea sunt: momentul iniţial, de precizare a conceptelor fundamentale, de delimitare şi definire a lor, şi momentul crucial, de fundamentare a ştiinţei respective, de sistematizare a materialului acumulat în cursul dezvoltării sale şi de punere în acord a noilor fenomene descoperite cu cele tradiţionale.

Cele mai cunoscute exemple, şi cele mai spectaculoase, de sistematizări, revizuiri şi fundamentări ştiinţifice le-au oferit matematicile şi fizica modernă. În matematici, domeniul care a dat de gândit a fost, de la început, transfinitul, care a impus, stârnind controverse şi situaţii paradoxale, un nou mod de a raţiona. În felul acesta s-a născut logica matematicii cu variantele ei. În fizică, fenomenele care au determinat revizuirea domeniului teoretic erau legate şi ele de infinit, de cel macroscopic în teoria relativităţii şi de cel microscopic în mecanica cuantică. S-a încercat elaborarea unei logici a mecanicii cuantice şi chiar elaborarea unei logici a fizicii în genere.

Specificul acestor logici îl constituie, printre altele, abandonarea sau relativizarea unor legi (ca aceea a noncontradicţiei sau a terţului exclus), considerate până atunci rigide, universal şi absolut valabile, admiterea, într-o formă sau alta, a situaţiilor şi fenomenelor cu aspecte contradictorii, paradoxale din perspectiva logicii tradiţionale. Dar astfel de situaţii şi fenomene apar şi în cadrul altor ştiinţe, printre care se numără şi psihologia. Faptul că nu s-a ajuns la o sistematizare adecvată a rezultatelor obţinute, la posibilitatea încadrării lor într-un sistem conceptual corespunzător, o dovedeşte alungarea lor într-un domeniu paraştiinţific (domeniul parapsihologiei, deşi are curent o altă semnificaţie, se referă şi la fenomenele psihice fără un statut conceptual precis, cum este cazul telepatiei). Acest domeniu *ad hoc* al psihologiei, în care au fost plasate şi fenomene inexplicabile pentru moment, este un fel de purgatoriu gnoseologic, prin care a trecut şi hipnoza, fără a se purifica însă definitiv, deci fără a-şi ocupa un loc bine determinat în cadrul conceptual al psihologiei clasice.

Ca multe fenomene, neînţelese iniţial, hipnoza a fost la început contestată, iar ulterior mai mult tolerată decât acceptată. Toleranţa a fost impusă nu numai de

rezultatele medicale excepționale, obținute prin aplicarea hipnozei în cazuri refractare la orice tratament clasic, ci și de valorificarea treptată a unor surse istorice, care dovedesc vechimea fenomenului, de atestarea faptului că hipnoza se practică, în diferite forme, pe întregul glob și, mai recent, datorită interesului crescut pentru problemele legate de raportul conștient-inconștient. Acceptarea hipnozei nu poate fi însă deplină, tocmai din cauza unor dificultăți de natură logică, conceptuală pe care le presupune în mod explicit.

Însuși conceptul de hipnoză, în interpretarea unor savanți care o practică efectiv, deci nu au nici un motiv s-o infirme pe această cale, este de așa natură, încât lasă, din punct de vedere clasic, fără răspuns întrebarea dacă este un fenomen real sau o simplă aparență.[1] Se consideră că în cadrul hipnozei nu se poate preciza dacă este vorba de un anumit fenomen, de mai multe fenomene, sau de un proces fenomenal cu mai multe etape. Nici una dintre variante nu este valabilă independent de celelalte. Hipnoza se manifestă și ca un singur fenomen, dar și ca o succesiune de fenomene, dar nu se manifestă întotdeauna astfel încât presupusele fenomene componente să fie strict delimitate și determinabile ca fiind conștiente sau inconștiente, raționale sau senzoriale. În plus, nici succesiunea lor nu poate fi prevăzută, după cum nu poate fi prevăzută cu certitudine nici măcar apariția lor. Delimitarea fenomenelor subordonate conceptului de hipnoză a fost determinată mai mult de faptul că, istoric, ele au fost descoperite succesiv: somn magnetic, somnambulism artificial, hipotaxie, ideoplastie, convulsii, catalepsie, letargie și alte fenomene psiho-fiziologice sau parapsihologice, la care trebuie adăugată și sugestia.[2] Luate în parte, fiecare dintre aceste fenomene le presupune pe celelalte fie drept cauze, fie ca efecte, care uneori apar, alteori nu, dar nici unul dintre ele nu poate să apară independent. Hipnoza este tocmai procesul complex al declanșării lor simultane sau succesive, care nu garantează însă niciodată apariția fiecăruia dintre ele în cadrul aceluiași experiment.

Din perspectivă logico-tradițională, ar trebui elaborate, în acest caz, două concepte ale hipnozei, unul minimal și altul maximal, pe baza cărora să fie delimitată zona genului proxim și diferența specifică a hipnozei. Conceptul minimal ar trebui să desemneze toate fenomenele fără de care nu se poate vorbi de hipnoză; conceptul maximal toate fenomenele care pot să apară până în momentul în care nu mai poate fi vorba de hipnoză. Această perspectivă presupune însă existența unor criterii obiective de selecție a fenomenelor, deci o aparatură experimentală perfecționată, aptă de a înregistra presupuse diferențieri bioelectrice foarte fine. Dar inexistența unei astfel de aparaturi este și cauza pentru care multe alte fenomene sunt considerate

[1] A. M. Weitzenhoffer, *Hypnose: Schein oder Wirklichkeit,* în *Hypnose. Aktuelle Probleme in Theorie, Experiment und Klinik*, Iena, Fischer-Verlag, 1971.

[2] În legătură cu descoperirea lor succesivă, cu diferite opinii legate de admiterea sau absolutizarea lor, precum și cu diferențierea fenomenelor hipnotice de cele sugestive pot fi amintite ipotezele lui Charcot, Bernheim, P. Janet, Freud etc. În acest context interesează doar faptul că fenomenele respective au fost, în cele din urmă, recunoscute. În privința noilor date experimentale care le confirmă recomandăm lucrările: *Aktuelle Hypnose Probleme*, Leipzig, S. Ilizel Verlag, 1964; E. R. Shor and T. M. Orne, *The nature of hypnosis*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1965 și lucrarea în limba română a lui V. A. Gheorghiu, *Hipnoza*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

încă paraştiinţifice. Hipnoza se găseşte, din punct de vedere clasic-conceptual, în aceeaşi situaţie. Statutul ei nu este logic, ci pragmatic.

Admiterea, în aceste condiţii, a conceptului de hipnoză duce, din perspectivă logico-tradiţională, la reeditarea paradoxului lui Nagasena: hipnoza este *A* şi *B* şi *C* şi *D* şi..., dar se dovedeşte că ea nu este nici *A*, nici *B*, nici *C*, nici *D*, nici..., deci, ca atare, nu este nimic. Mergând pe această linie, T. X. Barber ajunge, într-adevăr, la concluzia că hipnoza nu este altceva decât un simplu cuvânt fără semnificaţie, cel mult o „metaforă", care, logico-matematic, ar juca rolul unei variabile independente în cadrul succesiunii unei serii de fenomene, mai mult sau mai puţin eterogene, care se pot condiţiona sau nu unele pe celelalte.

O altă dificultate legată de determinaţiile conceptului de hipnoză o constituie raportarea lor contradictorie la subiectul dat. Oricare dintre fenomenele legate direct sau indirect de hipnoză presupune asemenea determinaţii contradictorii. Starea hipnotică este somn, dar şi veghe, nefiind, ca atare, nici somn, nici veghe; este conştientă, dar, în acelaşi timp, inconştientă, nefiind, ca atare, nici una, nici alta. Soluţia clasico-tradiţională este aceeaşi – găsirea unor mijloace perfecţionate, a unor aparate sensibile care să poată determina cu precizie diferenţele dintre stările amintite. Atunci se va dovedi că starea hipnotică este aşa şi nu altfel.

Punctul de vedere clasico-tradiţional este cel al expectativei, al încrederii depline în mijloacele mecanice de testare, în aparatele de măsură. Este un punct de vedere cu totul rezonabil. Evoluţia însă, aproape spectaculoasă în ultimul timp, a cercetării fenomenelor hipnotice sau înrudite cu acestea, a făcut ca treptat sfera acestora să se extindă în aşa măsură încât să inunde treptat şi sfera psihologiei propriu-zise. În loc să se decidă, de exemplu, că hipnoza se reduce numai la fenomenele A şi B, s-a dovedit că este implicată în multe alte fenomene fiziologice sau psihice, considerate înainte ca fiind cu totul justificabile din perspective tradiţionale. Dar aceasta înseamnă că determinaţiile contradictorii ale fenomenelor sugestivo-hipnotice devin implicit şi determinaţiile fenomenelor psihice obişnuite, în speţă ale fenomenelor de conştiinţă. Dacă mecanismul memoriei, de exemplu, se declanşează în mod obişnuit prin intermediul sugestiei sau autosugestiei, înseamnă că el presupune implicit un amestec de conştient şi inconştient, care determină ca imaginea rememorată să sufere anumite modificări calitative, care nu mai pot fi justificate prin obişnuitele alternaţii cantitative, de intensitate, durată etc. Se produce deci un fenomen analog celor din matematici şi fizica modernă. Noile fenomene, considerate *trans*-matematice sau *micro*-fizice, deci iniţial *para*-ştiinţifice, *in*-definibile, *contra*-dictorii şi *para*-doxale, s-au înmulţit în aşa măsură şi au invadat într-atâta domeniul clasic, încât el a devenit un caz particular al acestora. Soluţia logică neclasică ar consta în elaborarea unui concept al hipnozei pe baza datelor paradoxale şi contradictorii reale, fără aşteptarea unor soluţii tradiţionale simpliste, conforme unor legi ca terţul exclus şi noncontradicţia, care se dovedesc pe zi ce trece ca nefiind corespunzătoare nici măcar pentru domeniul, considerat clasic, al psihologiei. Este vorba, deci, de o soluţie care să meargă pe linia surprinderii structurii fenomenului psihic în pura lui esenţialitate, pe linia surprinderii apoi a relaţiilor structurale fundamentale interfenomenale, al căror model formal ar putea să alcătuiască ceea ce s-ar putea numi o logică de tip dialectic a psihologiei.

4

CATEGORIILE FUNDAMENTALE ALE FILOSOFIEI SISTEMATICE

Filosofia a progresat pe linie disciplinară, dar şi pe linie categorială. Cele mai vizibile sunt progresele disciplinare. De altfel, după mijlocul secolului al XIX-lea, datorită specializării crescânde a disciplinelor filosofice, şi până în zilele noastre, prin filosof a început să se înţeleagă un specialist în cel puţin una dintre disciplinele filosofice, după care şi este denumit: ontolog, logician, metodolog, gnoseolog sau epistemolog, pentru disciplinele fundamentale, sau: estetician, etician, axiolog, hermeneut, pentru discipline secundare, şi respectiv: psiholog, sociolog, antropolog, teolog, pentru discipline separatist-filosofice. Cine nu se pricepe la nici una dintre aceste discipline nu poate fi numit „filosof" decât în sens figurat. Acesta este şi motivul pentru care istoria filosofiei este profesată la rândul ei de către specialişti şi, tot de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, au început să apară istorii ale disciplinelor filosofice: istoria logicii, istoria eticii, istoria esteticii, a psihologiei, a sociologiei etc., făcute de către reprezentanţii acestor domenii. Căci istoricul filosofiei din trecut, bun la toate, dar nepriceput la nimic, nu face decât să încurce lucrurile sau, în cel mai bun caz, să „plutească pe deasupra apelor" la nivelul generalităţii.

Chiar în procesul de constituire al disciplinelor filosofice, care, în linii mari, urmează calea aristotelică, îşi fac apariţia şi sunt apoi definite, ierarhizate, raportate etc. principalele noţiuni, concepte şi, respectiv, categorii specifice unui anumit domeniu filosofic. Deosebirea dintre *notio* şi *conceptus* trebuie abordată logic. Noţiunea este forma simplă a gândirii raţionale prin care este reflectată esenţa entităţilor individuale. Noţiunea reprezintă *ce este*-le acestora şi îl exprimă verbal prin cuvinte ca: *piatră, cal, scaun* (pentru obiecte, vieţuitoare, lucruri). *Piatra* este o noţiune, dar noţiunea este un concept, ca şi judecata şi raţionamentul (faţă de o anumită judecată şi un anumit raţionament). Noţiunea, judecata şi raţionamentul sunt concepte logice: tragicul, comicul şi dramaticul sunt concepte estetice ş.a.m.d. Grecii nu făceau aceste distincţii. Noţiunii îi corespunde la Aristotel gândul (*noema*) simplu, care, împreună cu expresia lui lingvistică, alcătuieşte rostirea (*logos*). Rostirile, raportate la ceva despre care se spun (*kata tinos legetai*) sunt numite de către Aristotel *categorii.* În această accepţie (originară), categoriile sunt expresii lingvistice ale noţiunilor (gândurilor). Categoriile sunt împărţite, la Aristotel, în zece genuri (*gene ton kategorion*). Categoria *alb*, de exemplu, care se spune despre zăpadă, face parte din genul de categorii *calitate.* Genurile de categorii au fost identificate cu genurile supreme (*ta megista ton genon*) ale lui Platon, dar au fost numite simplu

„categorii", atât la Platon, cât şi la Aristotel (*summa rerum genera*). Cu această semnificaţie, categoriile au fost considerate superioare şi faţă de concepte şi au fost numite „concepte categoriale" (*Kategorialbegriffen*). Denumirea de *„predicamente"* (*praedicamenta*) s-a încetăţenit, pentru semnificaţia aristotelică a celor zece genuri de categorii, faţă de antepredicamente şi postpredicamente, ca şi faţă de predicabile (*praedicabilia*).

După modelul raportărilor dintre genuri şi specii, s-au făcut ierarhizări şi în domeniul categoriilor. Hipercategoriile, fiind de maximă generalitate, au fost numite şi „categorii filosofice", acestora fiindu-le subordonate categoriile ştiinţifice şi, respectiv, conceptele ştiinţifice. Ceva asemănător s-a petrecut şi în domeniul categoriilor filosofice, unele fiind numite „general filosofice" şi altele „particular filosofice", ultimele sunt specifice fiecărei discipline filosofice în parte: categorii ontologice, categorii gnoseologice, etice, estetice ş.a.m.d.

Această diversificare, înmulţire şi ierarhizare a categoriilor, la care se adaugă şi criteriile de clasificare, deducere sau producere a categoriilor, au condus la apariţia teoriei categoriilor (*Kategorienlehre*), astfel încât Adolf Trendelenburg să poată publica în 1846 o primă *Istorie a teoriei categoriilor*. Au apărut şi ulterior numeroase lucrări de teoria categoriilor, fără a determina însă vreo opţiune în favoarea unei filosofii categoriale în detrimentul celei disciplinare. Mai mult, s-a mers uneori chiar pe linie categorial-disciplinară. În felul acesta au fost obţinute câteva categorii fundamentale: categoria de transcendenţă pentru metafizică; pentru ontologie, categoria de existenţă; categoria de fiinţă pentru logică. Pentru a le distinge de semnificaţia curentă a termenilor, categoriile şi conceptele se scriu cu prima literă majusculă: Transcendenţă, Existenţă, Fiinţă. Metodologia, referitoare în mod special la aplicaţiile formelor şi operaţiilor logice în disciplinele filosofice secundare şi în ştiinţele particulare, era considerată ca parte constitutivă a logicii, alături de teoria elementelor, şi n-a impus nici o categorie ca fundamentală. Acelaşi lucru s-a petrecut cu gnoseologia, care, prin raportul subiect-obiect, presupune categorial *raportarea* Fiinţă-Existenţă. Epistemologia, ca teorie a cunoaşterii ştiinţifice, este un caz particular de combinaţie a metodologiei cu gnoseologia, aplicaţiile logicii referindu-se numai la ştiinţele particulare, în special exacte, cât şi la construcţia lor conceptuală pe baza specificului gnoseologic al acestora.

Disciplinele filosofice fundamentale au apărut treptat în istoria filosofiei şi, în conformitate cu principiul *pars pro toto*, au fost absolutizate succesiv, în următoarea ordine: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia şi epistemologia. Adică întreaga filosofie a fost redusă la una dintre ele, ceea ce a şi constituit motivul principal al disputelor filosofice, devenite caracteristice filosofiei faţă de ştiinţe, dispute declanşate de reprezentanţii noii discipline cu reprezentanţii disciplinelor tradiţionale.

Drumul categorial-filosofic oferă avantajul evitării acestor dispute, cel puţin pentru perioada de sfârşit a filosofiei moderne, când se conturase categoria de Realitate şi, pe baza acesteia, categoria de Existenţă Reală, de Lume sau Viaţă. Realitatea are în subordine Adevărul, Binele, Frumosul, Dreptatea şi Libertatea,

corespunzătoare cu filosofia ştiinţei, filosofia artei, filosofia moralei, filosofia dreptului şi filosofia politică. Elaborarea teoriilor corespunzătoare ale acestor domenii categoriale, distincte faţă de teoriile obişnuite disciplinare (filosofia artei, de exemplu, faţă de estetică), necesita răgazuri meditative şi constructiv-creative care lăsau pe planul al doilea disputele tradiţionale. În mod special însă Existenţa Reală, Lumea care începea să fie construită, care se înălţa vertiginos pe baza Realităţii sau adesea în opoziţie cu aceasta, trezind gradual pesimismul, nihilismul, revolta sau complicitatea filosofilor, îi transforma, mai mult ca oricând, în sămădăi ai vremurilor în care trăiau – voci ale strigătorilor în deşert, îndemnuri pe care nu le urmau nici măcar autorii lor.

Sfârşitul de secol 19 şi începutul de secol 20, cu pauzele intermitente ale războaielor, au pus în evidenţă o formă nouă de manifestare a principiului *pars pro toto*, de data aceasta cu aplicaţii categoriale. Adică, paralel cu dezvoltarea în continuare a direcţiilor disciplinar-filosofice şi absolutizarea acestora: ontologism, logicism, gnoseologism, psihologism etc., apar manifestări, uneori deosebit de pregnante şi chiar agresive, de absolutizare a construcţiilor filosofice categoriale: transcendentalism, formalism, existenţialism, realism. Formalismul, în mod special, datorită diversificării doctrinelor logice pe baza facultăţilor gândirii (intelectul, raţiunea şi speculaţiunea), apare în posturi intelectualiste (simbolico-formaliste), raţionaliste (conceptualiste) şi dialectico-speculative, exclusiviste fiecare în parte, ceea ce a condus la o amploare fără precedent a disputelor filosofice frecvente, până la, în zilele noastre, proclamarea solemnă a sfârşitului filosofiei.

Ceea ce s-a obţinut totuşi pozitiv şi remarcabil, tocmai prin excesele de autoflagelare publică, apropiate de suicid filosofic, a fost marcarea momentului, pentru cine are organul percepţiei filosofice, de apogeu al concepţiilor categorial-filosofice faţă de cele disciplinare. Căci dacă filosofia trebuie să piară, ca o clădire, prin demolare, nu i se smulg doar ornamentele disciplinare, ci trebuie să-i fie afectat eşafodajul categorial. Absolutismele categoriale, de genul existenţialismului, sunt excese organice ale corpului filosofic. Se poate muri nu numai prin funcţionarea insuficientă a unui organ, ci şi prin funcţionarea lui excesivă în detrimentul celorlalte organe şi cu atât mai mult prin extirparea acestora. Nu poţi avea un ficat atât de bun încât să nu mai ai nevoie de rinichi!

Acestea sunt şi motivele pentru care se face vădită şi necesitatea salubrizării sistemului categorial al filosofiei: ierarhizarea categoriilor, selectarea celor fundamentale, ordonarea lor, stabilirea legăturilor dintre ele şi, firește, tratarea lor teoretică (speculativă), fără absolutizări sau excluderi. Nu trebuie uitate nici aspectele istorice, descoperirea cauzelor concrete care au condus la absolutizări şi exclusivisme, căci nu este suficient să prezentăm, de exemplu, transcendentalismul alături de existenţialism. Ele se vor exclude în continuare, presupunând opţiunea pentru unul sau pentru celălalt. Teoria existenţei este *altceva* decât existenţialismul.

Se observă astfel şi dificultăţile pe care le întâmpină istoricii filosofiei contemporane obişnuiţi cu expunerea cronologică a doctrinelor filosofice. Sarcină realizabilă şi utilă pentru filosofia tradiţională, care poate fi prezentată în stil hegelian

(triadic sau nu), ca proces de *trecere* de la o doctrină la alta, cu depăşiri, completări, contestări etc. şi, firește, negări. Fie că era vorba de personalități, fie de curente şi orientări. De regulă, disciplinare. În condițiile actuale nu se mai poate vorbi despre asemenea situații. Orientările categoriale nu numai că sunt independente, divergente etc. şi în acelaşi timp simultane, dar fac imposibilă orice conciliere, nemaivorbind despre vreo sinteză la nivel superior. Iar istoricul filosofiei este nevoit să enunțe, într-o formă sau alta, expresiile neputinței sale, de genul: „Şi acum să trecem în continuare la...", cu toate că nu este vorba de nici o «trecere» şi de nici o «continuare». Motiv pentru care s-a considerat posibilă chiar expunerea doctrinelor filosofice contemporane în ordine alfabetică, cum se face în dicționare şi enciclopedii.

Într-o istorie a filosofiei nu poți trata despre Nietzsche *înaintea* lui Schopenhauer. Dar existențialismul poate fi tratat fie *înainte*, fie *după* formalism. Soluția de a face prezentări cronologice după cel mai în vârstă dintre reprezentanți, adesea revendicați doar ulterior ca „părinți" ai orientărilor filosofice, poate conduce la complicații inutile. Kant, de exemplu, a fost revendicat ca părinte de către raționaliști, formaliști şi intuiționiști, făcând abstracție de psihologişti, transcendentaliști ş.a.

Anecdotic poate fi amintită aici butada preferată a lui Hegel cu scolasticul acela care voia să învețe înotul înainte de a intra în apă. Dacă este vorba de o tratare sistematică a categoriilor, după clasificarea şi ierarhizarea lor, atunci se impune o anumită *ordine* a expunerii, chiar şi în cazurile, de tip hegelian, în care se acceptă simultaneitatea lor. Dar nu şi în manieră hegeliană, care, prin acordarea de prioritate logicii, reintroduce criterii disciplinare, care, tot anecdotic, ar echivala cu pretenția de a-i învăța pe copii logica înainte de a vorbi! În alte privințe însă, Hegel avea dreptate. Apariția istorică a categoriilor este un criteriu care nu poate fi ignorat. Sunt categorii, de genul celor fundamentale, imposibil de conceput într-o altă ordine decât cea istorică. Existența Reală, de exemplu, nu putea să apară înaintea Existenței şi, respectiv, a Realității. Tot aşa cum Ființa, contrar lui Hegel, nu poate să preceadă Existența, chiar dacă procesul ar fi lăsat pe seama lui Dumnezeu. Omul a fost făcut în ziua a şasea, după care Dumnezeu s-a odihnit, dându-i răgaz şi omului să mediteze şi, cu timpul, să facă şi logică. Toate însă la timpul cuvenit.

5

ACCEPȚIA ORIGINARĂ A SUBSISTENȚEI

„Subsistența" este un termen de origine latină, *subsistentia>sub+sisto, sistere, stiti, statum*, care înseamnă a sta sub, a persista, rezista, dura etc. sub ceva, a sta la bază. *Sisto* provine din *sto, stare, steti, statum*, cu aceleași semnificații ca și grecescul *histemi* (*histamai* și *histanai*) > *stasis* și *hypostasis (hypo+histemi* = a sta sub), traductibil prin *subsistare*, dacă vrem să-l distingem de Subsistență, ca și de modernul hypostază (ipostază) și ipostas, care înseamnă stare sub care se găsește ceva sau cineva. Toate acestea provin din rădăcina indoeuropeană *–sta–*, ca și românescul *a sta, stare* sau germanul *stehen, stand, gestanden* și *sistieren* (a sista). Este interesant faptul că verbul grecesc *keimai,* prin care se formează ceea ce s-ar putea numi *subsistentul* (pentru a-l distinge de Subsistență și de subsistare), respectiv *to hypokeimenon* = cel care stă, se găsește, este plasat sau ascuns sub, adică stă la bază, deși provine din rădăcina indoeuropeană *–hei–*, are infinitivul compus din *kei+sta–*, în forma *keisthai,* ceea ce înseamnă etimologic o dublare a semnificației de *statornicie*, cum i-am putea zice pe românește.

La începutul filosofiei grecești, Subsistența, respectiv subsistentul, avea semnificație de substrat natural (*physikon hypokeimenon*), determinat sau nedeterminat (*aoriston*), uneori unic și infinit (*hen kai apeiron)*, alteori multiplu; substrat având același înțeles ca element (*stoicheion*) sau principiu (*arche*), care însemna și început. Ulterior, elementele au fost numite și esențe (*essentia*), clasică fiind concepția despre *cele cinci esențe:* focul, pământul, aerul, apa și a *cincea* esență (*quinta essentia*) sau eterul, considerată ca cel mai subtil element (*spiritus mundi*). Din acestea provenea și la acestea se întorcea orice corp.

Indiferent de accepție, substratul natural era infinit și etern, unic sau multiplu, având semnificație clară de Protosistență și Episistență. Chiar dacă avea corespondențe perceptibil-senzoriale (*apa sau focul*, să zicem), nu se confunda cu acestea, față de care era început și cauză pură (esență de apă etc.). Adevărata natură a corpurilor era ascunsă (*he physis kryptesthai philei*, cum zicea Heraclit), ceea ce îi conferă caracteristici transcendente față de corpurile existente.

Au fost însă și alte concepții despre Subsistență care nu mai mizau pe caracterul ei natural. Anaximandros considera că Subsistența (*hypokeimenon*) nu este unul dintre cele cinci elemente (esențe), ci este *dincolo* sau alături de acestea (*para tauta*), ceea ce sugerează o transcendență. Principiul, căci nu mai poate fi numit element, este chiar Infinitul, Nemărginitul (*apeiron*), cu aceleași determinații

menţionate, dar cu adaosul că Infinitul, fiind Unul (*to hen*) cuprinde în sine contrariile, iar corpurile se produc prin separarea contrariilor (*apokrinomenon ton enantion*), ceea ce sugerează caracterul (en)antiologic al Subsistenţei, faţă de Existenţă, care este multiplă şi nu presupune *coincidentia oppositorum*, ci, odată separate, confruntarea acestora până în momentul final al reunirii lor, odată cu pieirea corpurilor existente, Infinitul fiind singurul nenăscut şi nepieritor, identificat cu Divinitatea.

Pitagoreicii considerau că obiectele provin din numere, primordial fiind Unul, care era considerat ca divinitate, existând zece principii compuse din perechi de contrarii: finit–infinit; par–impar etc., prin care iau naştere numerele, apoi din numere figurile geometrice şi, în fine, obiectele fizice.

Se observă faptul transformării atributelor subsistenţiale ale elementelor, prin pierderea caracteristicilor naturale (fizice), în superentităţi absolute: atributul de infinit (să zicem al focului) devine Infinitul, substantivat şi cu articol hotărât (*ho apeiron*), faţă de forma adjectivală (*apeiros, apeiron*), la Anaximandros, iar unic sau unu *(henos, hen)* devine, la pitagoreici, Unul *(to hen)*. În ambele cazuri este vorba şi de specificul antiologic al Subsistenţei faţă de Existenţă.

Cele mai însemnate contribuţii în această direcţie le-au avut însă filosofii din Şcoala Eleată, începând cu Xenophanes, despre care se spunea că ar fi fost elevul lui Anaximandros. Xenophanes combate părerile lui Hesiod şi Homer despre zei, considerând că Divinitatea este numai una (*hena monon einai ton teon*). Mai mult, că Ea este Unul şi Totul (*to hen kai to pan*), că este eternă (*aidion*), infinită (*apeiron*), identică cu Sine (*aei homoion*). Faptul că nu respiră (*me anapnein*) se datorează inexistenţei a ceva diferit de Ea. Accentul cade pe Unul şi Totul şi pe identitatea lor (*hen einai to pan*). Eternitatea şi Infinitatea au numai forme atributive, iar Absolutul este presupus de independenţa Divinităţii care este Totul. Reprezentarea Ei sferică se datorează, cum zice şi Aristotel, semnificaţiei comune a Infinitului ca nemărginit, ca sferă şi inel. Nemişcarea, ca şi lipsa respiraţiei, se datorează inexistenţei unui spaţiu diferit de Unul şi Totul. Ceea ce contravine părerii obişnuite.

De aici până la contestarea mişcării în genere ca fiind iluzorie nu era decât un pas, pe care l-a făcut Parmenides. El concepea Unul, consideră Aristotel, pe cale logică (*kata ton logon*) şi căuta argumente contrare evidenţei senzoriale. Dar este o mare deosebire între a considera că Unul şi Totul nu se mişcă şi a considera că „nimic nu se mişcă" (*meden kinesthai*). Aici, după observaţia lui Simplicius, nu se tratează numai despre supranatural (*peri hyper physin*), adică despre Subsistenţă, ci şi despre cele naturale, adică despre Existenţă. Străduania de a demonstra inexistenţa mişcării în genere a impus o direcţie greşită, în ciuda eforturilor depuse, care a şi discreditat studiul Subsistenţei ca atare.

Sunt remarcabile însă câteva contribuţii, cum ar fi a lui Parmenides despre identitatea dintre gândire şi Fiinţă (*to gar auto noein estin te kai einai*), ca diferite şi faţă de Subsistenţă şi faţă de Existenţă. Fiinţa (*to einai*), adică faptul de a fi, este una şi se spune la singular (*monachos legetai*), pe când Existenţa (*to on*) are pluralul *ta onta* şi este ca atare multiplă. De aceea şi traducătorul german (Hermann Diels) foloseşte *das Sein* pentru *to einai* şi *das Seiende* pentru *to (e)on.* Numai că tot Parmenides le va şi identifica uneori; cel puţin aşa reiese din relatările despre el.

Melissos, care, după Aristotel, tratează problemele cu referință la materie (*kata ten hylen*), face observația că ar exista o substanță comună care stă la baza (*hypobeblemenen*) celor patru elemente materiale, iar aceasta este Unul şi Totul (*to hen kai to pan*), adică Subsistența, necreată şi nepieritoare (*ageneton kai aphtharton*). Pentru a marca diferența față de Existența materială, Melissos considera că Subsistența, ca Unul şi Totul, este necorporală (*asomatos*) şi, ca atare, indivizibilă şi indestructibilă.

Determinativul de *asomatos* este foarte important, căci, pe baza lui, Melissos distinge Subsistența (ca Totul şi, respectiv, Unul) de totalitatea Existenței, a Universului (*cosmos*). Totul este infinit, pe când Universul are margine, este născut şi pieritor ca orice există în natură. Numai Totul nemuritor este etern, neschimbător, veşnic identic cu sine.

Acestea sunt motive pentru care aporiile lui Zenon împotriva mişcării şi multiplicității, care au contribuit la faima Şcolii din Eleea, sunt de fapt contrare semnificației autentice a Subsistenței. Urmându-l pe Parmenides şi calea acestuia (*kata ton logon*), Zenon Eleatul formula argumente raționale (*logikos*) împotriva evidenței senzoriale, considerând, ca şi învățătorul său, că simțurile sunt înşelătoare. Dar Unul şi Totul, chiar dacă s-ar accepta „fluxiunea nebună" a lui Heraclit, pe care o combate Zenon, pentru întreaga Existență, ar rămâne identice cu ele însele, căci Totul (*to pan*) este *altceva* decât întregul (*to holon*) existențial, care se poate mişca liniştit, căci are, contrar aporiei, în ce să o facă, numai Unul nu poate fi în altceva, căci el este Totul.

Identificarea Subsistenței cu Divinitatea îi conferă caracter de Supersistență, în completarea Protosistenței şi Epistenței, dar identificarea ei cu Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul ridică probleme macrocosmice. Nici cele *microcosmice* n-au fost însă neglijate. Elementele sau esențele ar fi alcătuite, la rândul lor, din particule asemănătoare, *homoiomereai*, cum le zice Aristotel, cu întregul pe care îl alcătuiesc. Ele nu sunt perceptibile şi pot fi cunoscute, ca şi Subsistența parmenidiană, numai *kata ton logon*, cum se crede că a procedat Anaxagoras.

Considerate ca cele mai mici particule ale corpurilor, care nu mai pot fi divizate şi deci nu au părți, au fost numite „atomi". Neperceptivi (transcendenți în mic față de corpurile existente, ca şi Totul în mare față de Cosmos), li se atribuie, pe calea rațiunii, infinitate numerică (la părinții atomismului: Leucip şi Democrit), eternitate, Protosistență față de corpurile pe care le alcătuiesc şi Episistență față de corpurile care pier prin descompunere în atomi. Nu ne interesează cum erau imaginate aceste procese. Important este faptul că şi sufletul (*psyche*) era alcătuit din atomi, ce-i drept sferici (după Democrit), ceea ce înseamnă şi înglobarea Transcendentalității în sfera Subsistenței, cel puțin în această perspectivă microcosmică. Numai că sufletul, în accepție atomistă, este muritor, căci se descompune, ca şi corpurile fizice, în atomi. Doar aceştia sunt veşnici.

La Anaxagoras însă *nous-ul*, tradus prin *Geist* = spirit, care se identifică şi cu sufletul (*tauto legei psychen kai noun)*, fiind de aceeaşi natură (*physis*), este etern (*ho nous aei esti)*. Mai mult, după Aristotel, Spiritul lui Anaxagoras este Unul (*to hen*),

este cauză primă potențială pentru toate (*panta*). După Aëtius și Cicero, Spiritul acesta este Divinitatea (*theos*) sau mintea divină (*mens divina*). În mod explicit Spiritul este infinit (*apeiron*) și absolut, adică „singur, independent și pentru sine" (*monas autos eph' heautou – allein, selbständig, für sich,* cum traduce Hermann Diels). Ceea ce înseamnă, în terminologia noastră, că Transcendentalitatea, ca parte a Subsistenței, se substituie acesteia (*pars pro toto*), în toate accepțiunile sale, de care Anaxagoras pare să fi fost conștient.

Cu Socrate, care îl aprecia pe Anaximandros pentru faptul că acorda prioritate Spiritului-Suflet, interesul pentru Subsistență, cu determinațiile sale, este abandonat în favoarea sufletescului cunoscător de sine. Cu toate acestea, la Platon apare ceva atotcuprinzător de genul Subsistenței, și anume ființa totală (*pantelos on*) care cuprinde mișcarea, viața, sufletul și gândirea (*kinesis, zoe, psyche kai phronesis*), referindu-se și la domeniul Existenței (în mișcare, naștere și pieire) și al Ființei (în nemișcarea genurilor supreme), dar și al gândirii, al concepției despre natură și despre viață socială, adică al Realității (la Platon ideale); însă, chiar prin exprimarea metaforică din *Banchetul*, în care Totul se reunește cu sine însuși (*to pan auto hauto syndedesthai*), lumea zeilor și lumea oamenilor, a repausului și a mișcării, Platon scapă de obsesia eleată a nemișcării și eternității, pe care le transferă în lumea ideilor, dar pierde, aproape pentru totdeauna, semnificația Unului absolut în favoarea dualității unu-multiplu, ca și a Infinitului pentru perechea infinit-finit. Ceea ce l-a bucurat pe Hegel, care vedea aici contrariile și unitatea lor. Numai că la Platon, chiar dacă se admit perechile contrare de genuri supreme, ele rămân identice, numai obiectele, care participă la idei, pot trece dintr-o stare în alta (din mișcare în repaus), dar ideea de mișcare nu va trece niciodată în cea de repaus.

Acestea sunt motive pentru care *pantelos on* nu poate fi tradus, cum o fac francezii prin „ființă absolută", căci până și Ființa (la Platon ființa) își găsește perechea în neființă (*me on*). În felul acesta, discuția despre Absolut, Aseitate, În sine este deplasată de la nivelul Subsistenței la nivelul gândirii ipostaziate, în cadrul căreia apar, cu același drept la elevanță binele și frumosul, la care teologii creștini vor adăuga și adevărul. Ființa totală este astfel atotcuprinzătoare, dar nu mai este absolută și cu atât mai puțin Absolutul, căci ultimele genuri supreme (chiar cele mai elevate dintre idei) sunt totuși relative sau devin relative, ca Unul, care, dacă nu este același cu Totul, se raportează sau este relativ la multiplu.

Situația este și mai evidentă la Aristotel, a cărui strădanie permanentă a fost, kantiană *avant la lettre*, aceea de a se limita la domeniul Existenței și de a reduce orice entitate la aspectele sale categorial-predicative (*kata tinos legetai*). Din această cauză, Unul devine unitate, Infinitatea infinit și Eternitatea etern, având fiecare opusele lor: unu-multiplu; infinit-finit; veșnic-pieritor. Toate cu referință la Existența perceptibilă senzorial și, eventual, interpretabilă extensiv, când este vorba, de exemplu, despre cer (*peri ouranou*). Dar și în aceste cazuri, Aristotel, oricât de prudent, s-a lăsat antrenat, ca și Immanuel Kant în tinerețe, să alunece pe panta Transcendenței relative.

Cerul întreg (Universul) este pentru Aristotel finit, nenăscut şi indestructibil, ceea ce exclude orice presupuneri despre Protosistenţă şi Episistenţă. Cerul este unul şi etern (*eis kai aidios*). Ca şi infinitul, unul sau eternul, cerul, la Aristotel, nu este separat de cele perceptibile senzorial (*choriston de ton aistheton)* şi nici nu poate să fie în sine şi prin sine (*auto kath' hauto*), adică nu este absolut şi cu atât mai puţin Absolutul. Mai mult, în afara cerului (*exo tou ouranou*) nu mai există corpuri. Cele de acolo (*ta ekei*), adică de deasupra (*hyper*) cerului, ceea ce sugerează Supersistenţa, reductibilă la Divinitate sau Primul Mişcător, sunt caracterizate prin eternitate atributivă, dar şi distributivă pentru întregul cer.

Plasându-şi consideraţiile pe tărâmul Transcendenţei, adică în afara cerului (*exo tou ouranou*), era firesc să ajungă şi Aristotel la enunţuri paradoxale. Să considere că acolo ar exista substanţă, dar necorporală, veşnică şi imuabilă care să constituie Mişcătorul Nemişcat (*kinoun akineton*) sau cauza nemişcată a mişcării. Aceasta deoarece, dacă s-ar mişca, ar avea, la rândul ei, o altă cauză.

Oricum, Primul Mişcător (*proton kinoun*) mereu în act (*energeia*), cumulează treptat şi binele, pe motivul că, fiind necesar, este şi bun; este şi cauză, dar şi principiu al cerului şi al naturii; este dezirabilul şi cogitabilul (*orecton kai noeton*), iar ca principiu este gândul (*noesis*), dar şi gândirea (*nous*). *Nous*, în cazul acesta, nu se mai poate traduce prin Spirit (*Geist*), căci este legat efectiv de actul gândirii, doar atât că aceasta este în sine (*kath' hauto)* şi se gândeşte pe sine (*auton de noei ho nous*). Este, altfel spus, Divinitatea (*ho theos*), înzestrată cu viaţă (*zoe*) perfectă şi eternă.

Se observă uşor că Transcendenţa, astfel concepută, ca Supersistenţă, separată de Existenţă şi „cu totul altceva" decât aceasta, este numai o extindere a unora dintre componentele sale absolutizate (cauză, principiu, bine, gândire), care, în afară de Mişcătorul Prim, care imprimă rotaţia cercului exterior al cerului, nici n-au intervenit şi nici nu mai intervin în lume şi nici în celelalte lucrări ale lui Aristotel.

Dar acesta este numai aspectul macrocosmic al Transcendenţei. Ce-i drept, Aristotel nu este un adept al atomismului şi nu urmează linia diviziunii pentru a căuta limite. El este interesat de corporalitate, de întregul alcătuit din materie (*hyle*) şi formă (*morfe*), pe care le exemplifică adesea cu produse ale activităţii umane. Numai pe cale logică (*kata ton logon*) poate fi despărţită materia de formă; ele fiind ca atare inseparabile. Dar Aristotel mai vorbeşte şi despre substanţă (*ousia*) şi despre subsistent (*hypokeimenon*) sau substrat (*substratum*, în latină).

Cum se întâmplă şi cu alţi termeni, mai ales în *Metafizica*, despre care Aristotel însuşi consideră că au mai multe semnificaţii, *hypokeimenon* are cele mai multe accepţii, el fiind utilizat şi în formă verbală (*hypokeisthai*) şi în formă adjectivală. Mai ales materia şi substanţa, dar uneori şi forma, sunt cele care subsistă sau sunt numite subsistente (*hypokeimene hyle*, de exemplu).

Substanţa primă *(prote ousia)* este alcătuită din corpuri în genere, cosmice sau terestre, ca şi din elementele (apă, foc etc.) care le alcătuiesc. Şi, mai ales în acest sens, subsistentul este substanţă (*to hypokeimenon ousia einai*). Dar corpurile sunt compuse din materie şi formă, care erau, la rândul lor, identificate cu subsistentul, în sensul că le preced sau stau la baza acestora. Cu toate acestea, Aristotel foloseşte

uneori şi termenul de subsistent primar (*hypokeimenon proton*) şi alteori ultim (*eschaton*). În cazurile acestea situaţia nu mai este aşa de simplă, căci primul sau ultimul substrat poate să nu mai fie o substanţă anumită (*tode ti*), ci poate fi nedeterminat (*aoristos*), căci substanţa în genere este în afara celorlalte categorii (calitate, cantitate etc.) şi deci subsistentul ultim în sine (*kath' hauto*) este nedeterminat.

Indiferent de semnificaţiile particulare (de substanţă sau de materie), subsistentul prim se dovedeşte şi suportul sau substratul *contrarietăţii* şi al schimbării în genere. Contrarietatea se bazează pe diferenţă. Obiectele care diferă cel mai mult în cadrul aceluiaşi substrat sunt contrare, materia contrarelor fiind aceeaşi (*he hyle he aute tois enantiois*). Schimbarea (*metabole*) presupune trecerea de la un contrariu la altul, dar nu contrariile se schimbă, ci materia, substratul acestora care conţine *potenţial* ambele contrarii. Fără acest adaos am fi fost tentaţi să considerăm că Aristotel îi dă dreptate lui Heraclit şi vorbeşte despre unitatea existenţială a contrariilor, despre *coincidentia oppositorum*. Chiar dacă ar fi acceptat o astfel de *coincidentia*, aceasta n-ar fi fost localizată în Existenţă, ci în Subsistenţă, în cadrul potenţialităţii prin care este caracterizată *kata ton logon* materia primă, separată de formă.

Nu putem vorbi însă la Aristotel, nici în sens microcosmic, despre o Subsistenţă autentică, ci despre o infinitate de subsistenţi (substanţe, materii) care ar sta la baza fiecărui corp cosmic sau terestru. Aşa ar trebui, zice Aristotel, să înţelegem Unul lui Anaxagoras, sau că *toate erau împreună*, după Empedocles, Anaximandros şi Democrit, adică erau împreună şi contrariile, dar numai potenţial şi nu în act (*dynamei, energeia d'ou*), ceea ce n-ar fi admis nici unul dintre cei enumeraţi, dar nici Aristotel în alte contexte, căci pentru el cerul era etern, şi chiar dacă n-ar fi fost, îi lipsea Demiurgul platonic, care să-l treacă de la potenţialitate la actualitate şi, respectiv, mulţimea de forme separate pentru fiecare lucru în parte.

Aristotel însă, tot certându-l pe Platon, ca şi pe cei care l-au precedat, le menţionează cu rigoare concepţiile, dar adesea le şi împrumută, în ciuda faptului că se şi delimitează în permanenţă de ele. În ansamblu însă, cum era şi firesc, cel puţin în *Metafizica* şi *De caelo* în mod explicit, Aristotel întreprinde un fel de sinteză a filosofiei greceşti, care se dovedeşte interesată în permanenţă, mai mult decât filosofiile ulterioare medievale, moderne şi contemporane, de problema Transcendenţei şi de legătura acesteia cu Subsistenţa.

Ipostazierea gândirii într-o Divinitate încremenită, care se gândeşte pe Sine, este ecoul *nous*-ului, prin care Transcendenţa este pătrunsă şi condusă de Spiritul transcendental, producând şi la Aristotel enunţuri paradoxale, de tip eleatic, ca şi plasarea tocmai acolo (*exo tou ouranou*) a binelui, de inspiraţie platonică, şi chiar a vieţii, veşnică ce-i drept, legată însă, fireşte, în mintea oricui, de moarte. Dar acestea îşi găsesc locul, ca şi contrariile împreunarea, în turbinca fără fund a Subsistenţei, în care încape Totul, care se dovedeşte Unul, cu şi fără actualitate şi potenţialitate, care se şi preced şi se succed reciproc şi, în sine şi pentru sine (*auto kath' hauto*), deci în mod absolut, presupun Infinitatea şi Eternitatea.

Ar fi urmat ca, ulterior, ele să fie regăsite, cu semnificațiile lor originare, adică fără dublurile lor existențiale, ceea ce nu s-a făcut decât în parte.

La Plotin, Subsistența apare ca subsistare (*hypostasis*), și anume într-o triplă postură: Unul, gândirea (*nous*, tradus incorect prin „intelect" sau „inteligență") și sufletul. În plus, Unul, la rândul său, este și primul (*he proton*) și binele. În calitate de primul, subsistarea se dovedește transcendentă. Este principiu, cauză și început (*arche*) al Existenței, rămânând nedecis dacă primul, cu semnificație de Protosistență, va deveni și ultimul (*Episistență*) sau va rămâne alături de Existență, el nepierzând nimic prin producerea acesteia din sine. Identificarea Unului cu binele este de sorginte platonică și nu-și găsește nici o justificare, ca și considerarea gândirii și a sufletului ca subsistări independente de ființele umane. Gândirea, în această ipostază, este de inspirație presocratică și aristotelică. Oricum, Subsistența ca subsistare își pierde, chiar și prin Unul, identificat cu binele, elevanța originară de a fi Totul. Unul se poate considera doar că *a fost* Totul, și anume înainte de a fi devenit primul, adică de a fi urmat procesul de producere a Existenței, ca și a gândirii și a sufletului.

Nici Eternitatea nu mai este concepută în sine, adică nu mai este subsistentul (*to hypokeimenon)*, ci provine din acesta (*ex autou tou hypokeimenou*), cu toate că uneori este identificată cu zeul (*tauton to teo*), ca și Infinitatea (*to apeiron*), pentru faptul că nu îi lipsește nimic. Divinitatea însă este identificată și cu gândirea (în sens aristotelic), fiind și cauza acesteia, ca și Unul și binele.

Având caracteristici transcendente, Unul, ca subsistare (*hypostasis*), identificat și cu Divinitatea supremă (față de restul zeităților), este *deasupra* tuturor (*hyper panta*), sugerând Supersistența, fiind în orice caz *dincolo* de Existență (*epikeina ontos*). Unul este inefabil (*arreton*), despre el nu avem nici cunoaștere, nici gândire (*oude gnosin oude noesin*), nici vorbire (*logos*). Putem vorbi *despre* el (*peri autou*), dar nu-l spunem pe el (*auto*), ci spunem numai *ceea ce nu este* (*ho me estin*) – *En.*, V, 3, 14. Aceasta este considerată prima sursă a teologiei negative.

Plasarea în Transcendență a Unului determină o mulțime de exprimări paradoxale când se vorbește totuși *despre* el: „unul este toate și nici unul"; „nu este multiplu, dar produce multiple"; „unul devine doi și ambii sunt unul"; „este pretutindeni, dar nu este nicăieri" ș.m.a.

Șirul creațiilor, pornind de la Unul primordial la gândire și la suflet, se face prin reproducerea parțială a primului, din care și provin toate celelalte, fără ca acesta să fie afectat în vreun fel. Când este vorba însă despre natură, suflet și rațiune (*logos*) și de producerea (*poiesis*) acestora (*En.*, III, 1–8), Plotin introduce termenul de *theoria*, traductibil corect în latină prin *speculatio*, nu prin *contemplatio*, cum se face de regulă. Aceasta, din mai multe motive. Fiind vorba de reproduceri succesive, unele care o fac în mod autentic, altele prin imitație și imagine (*mimesin kai eikona*), nu ne găsim aici într-o situație de contemplare a unui obiect de către un subiect (persoană). De altfel, Plotin utilizează pentru astfel de situații termeni corespunzători: *theaomai* = a contempla; *thea* și *theama* = contemplație; *eido* = a privi, a vedea; *katalambano* = a percepe; *katalepsis* = percepție (vizuală); *theoreo*, având și în mod obișnuit mai mult sensul de a cugeta, medita, cerceta (un oracol, de exemplu). Starea

contemplativă fiind oricum contrară celei producătoare (*poiesases*) a theoriei. Şi, fiind vorba de producere prin imitaţie a ceva superior, de reproduceri succesive până la asemănarea (*homoiosis*) şi chiar la identitatea (*syggeneia*) cu Unul, *theoria* înseamnă aici *speculatio*, adică *oglindire*; platonic vorbind, imitare a unui original (model). Utilizarea unor astfel de termeni ar uşura considerabil traducerea contextului menţionat, respectiv a unor enunţuri altfel lipsite de sens: *he poiesis ara theoria* (producerea sau creaţia este „contemplare"; corect ar fi „imitare") sau *theorias ta panta onta* (toate lucrurile sunt „contemplaţii"; corect, platonic, sunt „imitaţii").

De altfel, chiar în cazul persoanei umane care tinde spre cunoaşterea Divinităţii, zice Plotin, nu mai este vorba de contemplare (*theama,* nu *theoria*), ci de un alt mod de a vedea (*alla allos tropos tou idein*), care presupune ieşire din sine (*ekstasis*); extazul fiind corespondentul revelaţiei mistice, ca rezultat al meditaţiei, al oglindirii (*theoria*) Divinităţii.

Şi la Proclus, ca ultim reprezentant al tradiţiei neoplatonice, apare problema Unului, declarat adesea ca fiind transcendent (*exeremenos*), în sensul că este cauza tuturor (*ton holen*), fiind independent de acestea, de cele multe (*ta polla*), pe care însă le produce din sine şi care se întorc la sine. Producerea din sine (*proodos*) şi întoarcerea la sine (*epistrophe*) a Unului îi conferă evidente caracteristici subsistenţiale, de Protosistenţă şi Episistenţă. Numai că Subsistenţa nu se reduce la Unul şi nu are nici o legătură cu binele, cum încearcă Proclus să le considere, în accepţie platonică, identice.

Rămâne discutabilă producerea multiplelor din Unul, în spirit plotinian prin asemănare, căci fiecare este una, o *henadă,* sau platonic, prin participarea acestora, a henadelor la Unu. Dar Unul ca atare este dincolo de toate (*epekeina panton*). Aici intervin aspectele dialectico-speculative, căci oscilaţia între Transcendenţă (Unul) şi Existenţă (multiple) conduce la enunţuri contradictorii. Unul poate să fie fără multiple, dar numai când este anterior (*proton*) faţă de acestea. Dar, de când se ştie, există ca atare *numai* cele multiple, ceea ce înseamnă că ar fi fost cândva un timp când acestea nu erau. Dacă Unul este însă diferit de multiple, dacă este transcendent, înseamnă că a fost o vreme când nu exista nimic, căci nu există decât cele multiple. Pe de altă parte, se observă că multiplele se produc şi se reproduc întruna şi, mai devreme sau mai târziu, pier. Adică se întorc la Unul. Ceea ce înseamnă că Unul produce şi absoarbe mereu multiplele, iar între cele două momente, fiind el însuşi multiplu, căci acesta se naşte din Unul, Unul există şi nu există, căci este *unu* şi este *multiplu* în acelaşi timp, de unde urmează că nu mai este Unul. Mai precis, având în vedere şi starea de transcendenţă, Unul este simultan acelaşi (*auton*) şi altul (*heteron*).

O altă caracteristică subsistenţială a Unului o constituie superioritatea (*hyperoche*) sa absolută până şi faţă de zei, pe care tot el îi produce. Ceea ce sugerează Supersistenţa. Dar, totuşi, nu se poate vorbi la Proclus de Subsistenţă. Aceasta, cu toate că foloseşte şi el termenul de subsistare (*hypostasis*), dar ea nu este a Unului, ci Unul o conferă entităţilor de mâna a doua (*ton deuteron hapanton*), adică multiplelor existenţiale.

Impedimentul rezidă în faptul că Unul, chiar ca singură componentă a Subsistenței, nefiind şi Totul, nu poate fi, în ciuda acceptării enunțurilor contradictorii, în acelaşi timp Protosistență, Episistență şi Supersistență. Se vorbeşte în permanență despre Unul, dar de fapt aici apar trei ipostaze (ca să folosim terminologia neoplatonică) ale Unului, față de trei tipuri de entități sau față de sine însuşi ca producător al acestora: una înainte de orice producere, alta în postura de propriul său produs şi a treia în postura de revenire la sine. Este vorba aici de o succesiune de ipostaze care nu pot fi imaginate simultan decât în cadrul Subsistenței autentice în care Unul este Totul, în manieră eleată (*to hen kai to pan*).

A fost remarcată, de asemenea, maniera *triadică* de abordare a procesului de producere, care sugerează, pe diferite niveluri de coborâre ale Unului, cele trei ipostaze (momente) implicite ale acestuia, ilustrative fiind prin evidența terminologică: limita, nelimitatul, amestecul (acestora) – *peras*, *apeiron*, *mikton*. Ceea ce seamănă mult, şi l-a încântat pe Hegel, cu triada de mai târziu, în care primele două sunt opuse, iar a treia le unifică.

În fine, datorită transcendenței sale, din prima ipostază, Unul este neperceptibil (*alepton*) şi inexprimabil (*arreton*), caracterizabil în stilul apofatic, despre care vor trata filosofii creştini, care îl vor identifica pe Unul cu Divinitatea.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITARĂ

6

SEMNIFICAȚIA TRADIȚIONALĂ ȘI MODERNĂ A EXISTENȚEI

Principial, terminologia filosofică latină, cu anumite oscilații, mai ales în cazul traducerilor din opera lui Aristotel (în special *Metafizica*), o înlocuiește treptat pe cea grecească, bazată pe mulțimea formelor flexionare ale verbului *eimi* și pe posibilitatea substantivării acestor forme cu ajutorul articolului hotărât. Privați de această posibilitate, latinii au recurs la surprinderea semnificațiilor pe care le au termenii greceşti, renunțând la formele gramaticale ale acestora. Cu mai multă consecvență pentru filosofii latini mai vechi, s-au fixat termenii: *esse* (*to einai*); *essentia* (*to ti esti*); *ens* (*to on*); *substantia* (*he ousia*) și *existentia*, pentru semnificațiile fizice, naturale, materiale, corporale ale lui *to on*, *ta onta* și *he prote ousia.*

Inconsecvențele însă s-au perpetuat și în terminologia filosofică modernă, mai ales franceză. Acceptând pentru *to einai* traducerea *le fait d'être*, cu varianta *le fait d'exister* în cazuri referitoare la substanțe prime, pentru *to on* traducerea *l'étant* și pentru *ousia* corespondentul *substance*, s-ar fi putut purcede la o traducere degajată a *Metafizicii* lui Aristotel, ca și la o interpretare corespunzătoare. Dar lucrurile s-au petrecut altfel.

S-a încetățenit traducerea lui *to on* prin *l'être*, cum apare și în traducerea remarcabilă a lui J. Tricot la *Metafizica* lui Aristotel (Paris, 1953). Or, *l'être* corespunde lui *to einai* și provine din *esse* (*être*) cu articol hotărât. Abandonarea lui *l'étant* plasează însă discuția pe un alt plan. *To on he on* tradus prin *l'être en tant qu'être* ridică o problemă, pe care nu și-o pune Aristotel în *Metafizica*, problema lui *to einai*, a faptului de a fi. Când Aristotel zice că „ce este *to on* este același (*touto*) cu ce este *ousia*" (*Metaph.*, VII, l, 1028 b, 4), respectiv *quidnam ens sit, hoc est quaenam substantia est* (la Sylvester Maurus), iar „*ousia* aparține în modul cel mai evident corpurilor" (VII, 2, 1028 b, 8–9), Maurus traducând pe *hyparchein* cu *existere* (*existere in corporibus*), și sunt date numeroase exemple de corpuri (*somata*): însuflețite și neînsuflețite, animale, plante, apă, foc, pământ și părțile lor, astrele, luna și soarele, este evident că ne aflăm pe tărâmul existenței propriu-zise. Aristotel nu se întreabă „ce este *to on*?", ci spune la ce se referă *to on,* care este semnificația lui, respectiv, *ousia* (*substantia*) și *soma* (*corpus*), individual (*tode ti*) în genere. Dacă *to on* este tradus prin *l'être*, chiar dacă pluralul *les êtres* ne duce cu gândul la cele existente, întrebarea „*qu'est-ce que l'être*?", pe care și-o pune traducătorul, rămâne fără răspuns, creează nedumerire și mai ales confuzii, pentru faptul simplu că aici,

nu este vorba despre *l'être*, ci despre *l'étant*, care se dovedeşte, după explicaţiile lui Aristotel, că este *l'existant*.

Există, firește, şi multe situaţii în care Aristotel schimbă perspectiva semnificaţiilor existenţiale ale lui *to on*, făcând referinţe, în loc de *prote ousia*, la *deutera ousia*, la genuri şi specii, la esenţă (*to ti esti*) şi la quidditate (*to ti en einai*), pentru care tot latinii l-au inventat pe *ens rationis*, căruia îi corespunde substanţa raţională (*he kata ton logon ousia*). Dificultatea constă în faptul că Aristotel nu menţionează întotdeauna explicit sensurile în care utilizează termenii, ceea ce poate fi suplinit prin intervenţia terminologică a traducătorului sau prin comentarii. Ambele pot conduce însă la probleme *diferite* de contextul aristotelic.

P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962) porneşte tot de la întrebarea *qu'est-ce que l'être?*, pe care i-o atribuie lui Aristotel şi, mai mult, se întreabă de ce pune Aristotel această problemă care ar fi „cea mai problematică dintre probleme" (p. 14). Făcând, cu ezitări totuşi, cu identificări ulterioare şi cu tendinţa de a-l corecta pe Aristotel, distincţia dintre *to on* (*l'étant*) şi *to einai* (*l'être*), este nevoit să citeze (*Metaph.*, VII, 1, 1028 b, 4) întrebarea (p. 153), care este de fapt *qu'est-ce que l'étant*? Dar în context nu este vorba nici măcar de această întrebare, ci de echivalarea acestei exprimări interogative despre *to on* cu cea despre *ousia*, cum s-a spus mai sus (ce este *to on* înseamnă ce este *ousia, ti to on, touto esti tis he ousia*). De ce a desprins autorul numai prima parte a frazei (*ti to on*), punându-i şi semnul întrebării? Evident, fiindcă nu avea nevoie de răspunsul din partea a II-a! Oricum, ce legătură are întrebarea despre *l'étant* (*to on*) cu cea despre *l'être* (*to einai*), care nu mai apare la Aristotel în nici o formă? Se remarcă încercările de-a identifica existentul cu faptul de a fi. Semnificaţiile lui *to on*, enumerate de Aristotel, ar fi ale lui *to einai*: „*significations qui ne sont plus ici a proprement parler celles de l'étant (on), mais celles de l'être* (*einai*)"; sau: „*après avoir rappelé que l'être, ou plutôt l'étant* (*to on*)", când Aristotel vorbeşte numai despre *to on* (*l'étant*). Toate aceste oscilaţii îl conduc pe autor, treptat, să vorbească numai despre *l'être*, în maniera traducătorilor francezi ai *Metafizicii*, şi să reducă întrebarea despre *l'étant* (cvasiaristotelică) la *qu'est-ce que l'être*? care nu apare niciodată la Aristotel, dacă prin *l'être* se înţelege *to einai*.

La acelaşi autor mai întâlnim însă şi alte „probleme" brodate pe texte aristotelice, câteva datorate traducerii neconvenţionale, altele datorate interpretării acestora. Unele dintre lucruri, zice autorul, şi citează din Aristotel, „sunt numite *êtres* (*onta*), fiindcă sunt *essences* (*ousiai*), altele pentru că sunt *des affections de l'essence* (*pathe ousias*)". În loc de *êtres* ar trebui *étants*, iar în loc de *essence* ar trebui *substances*, chiar numai pentru a evita imposibilitatea „afecţiunilor" esenţei. Dar autorul refuză să folosească termenul de „substanţă", adică ceea ce poate să fie afectat, pentru faptul că acesta conduce la *existence*, nu la *être*. În plus, el îi atribuie lui Aristotel şi alte „întrebări". „Aristotel se întreabă, după autor, de ce *les différents étants sont dis être, ce qui fait l'être de ces étants*". Dar nu Aristotel şi-a pus această întrebare, ci Heidegger, care şi vorbeşte despre *das Sein von Seiendem* – Heidegger,

care, în mod ciudat, nu este amintit în acest context. Numai că Heidegger nu se revendică de la Aristotel, ci de la Platon.

Punctul de plecare îl constituie același *to on* (*das Seiende*), care pentru Platon avea, față de binaritatea substanței aristotelice, existențială și mentală (*in re, in mente*), și semnificația ideală (*ante rem*) – *das wahrhaft Seiende*, cât și pe aceea de absolută (*pantelos on*). Ceea ce putea să trezească, pe bună dreptate, „nedumerirea" Străinului, din dialogul *Sofistul*. Pe de altă parte, tot Străinul, cum era și firesc, afirmă că platonicienii cunoșteau de mult (*palai*) aceste probleme. Desprins din context, citatul de la care pornește Heidegger, care operează și o intercalare, lasă impresia că Platon însuși sau platonicienii, căci este folosit pluralul, ar avea nedumeriri în legătură cu ceea ce semnifică *to on*. Ceea ce nu este adevărat.

Întâmplarea face ca traducătorul francez al dialogului *Sofistul*, Auguste Diès (Platon, *Oeuvres complètes*, tome VIII, Paris, 1955, p. 348), să aibă în minte același lucru, pe care îl extinde însă, în maniera lui P. Aubenque, și asupra lui Aristotel, adică dă citatul trunchiat din *Metafizică*, drept notă explicativă la textul lui Platon: „*La question débatue autrefois, et mentenant, et toujours et jamais résolue: que'est-ce que l'être*?" Traducerea exactă este: [problema] care a fost cercetată mai demult, acuma și întotdeauna și întotdeauna controversată [se referă la faptul că] ce este *to on* înseamnă [este același lucru cu] ce este substanța", motiv pentru care și Aristotel își propune să studieze (speculeze, teoretizeze, de la *theoreo*) despre ce este (*ti estin*) *to on* în această accepție de substanță. Și continuă: „Se pare că substanța (*ousia*) aparține în mod evident corpurilor (*tois somasin*)" ș.a.m.d. De aici nu reiese în nici un fel că ar fi vorba despre vreo problemă *jamais resolvé*. Ci, dimpotrivă, că există o mulțime de soluții: „Căci unii afirmă că aceasta (substanța, *he ousia*) este una, alții multiplă, alții mai multe, limitate ca număr sau nelimitate". Nu se spune nicăieri că filosofii greci nu știau ce este *to on*, că mai ales Platon și Aristotel n-ar fi știut acest lucru! Că bărbații aceștia, serioși în alte privințe, trăncăneau în neștire și necunoștință de cauză despre *to on* și mai ales despre *to einai*!

Cine era Străinul din *Sofistul* este ușor de constatat; era un discipol de-al lui Parmenides care zicea că *to on* este Unul și Totul, iar *to einai* înseamnă același lucru cu a gândi (*noein*). Căci știau și filosofii din Eleea ce este *to on* și *to einai*! Ceea ce zicea Străinul că i-a trezit „nedumerire" era concepția platoniciană despre *to on*, pe care se preface că n-o știe și cere să-i fie explicată. De aici până la afirmația că Platon nu știa ce este *to on*, că și mai puțin știa Aristotel, care considera că această problemă ar fi de nerezolvat, este o cale lungă, presărată cu erori de traducere și cu citate trunchiate, desprinse din contexte care o infirmă în mod necondiționat.

Faptul că aceasta este o manieră modernă de interpretare a lui *to on*, de către cei care ignoră terminologia latină, lămuritoare asupra existenței, și încearcă să reintroducă terminologia greacă arhaică, a formelor flexionare ale verbului *eimi*, cu numeroase alte semnificații neexistențiale, se face vădită și la alți autori, la Franz Brentano, de exemplu, din care s-a inspirat și Heidegger. Iată cum citează Brentano (în traducere românească, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, București, 2003, p. 48), din textul aristotelic în discuție: „Apoi, obiectul veșnic al

tuturor cercetărilor trecute şi prezente, întrebarea ce se pune totdeauna, adică «Ce este fiinţa?» [...]". În textul german, în loc de „fiinţa" este „*das Seiende*". La Aristotel nu apare însă semnul întrebării şi nici în text nu apare cuvântul „întrebare", iar paranteza dreaptă reprezintă continuarea, dacă vrem, a „întrebării", în realitate „răspunsul", pe care Brentano îl trece sub tăcere.

Heidegger ar fi trebuit să fie încântat de „citatul" lui Brentano din Aristotel. De ce nu l-a folosit însă niciodată, cel puţin în *Sein und Zeit*? Deoarece textul, pe care de bună seamă că l-a citit, spune *altceva*. Brentano a fost urmat însă de P. Aubenque şi A. Diès, care uită să mai pună paranteza dreaptă.

Mai intervine un aspect, pe care îl considerăm cel mai important. F. Brentano se referă numai la patru dintre semnificaţiile lui *to on* la Aristotel, şi anume: prin accident, ca adevăr, prin categorii şi în act şi potenţă, dar nu se referă la *to on* ca substanţă, adică la semnificaţia cea mai importantă (*malista kai proton, kai monon*), singura, zice Aristotel, pe care trebuie s-o studieze. Dar toate acestea le spune Aristotel în continuarea textului trunchiat (*Metaph.*, VII, 1028 b, 6-7). Este posibil să fie ignorat un asemenea text, în care substanţa apare clar în postura de existenţă? Este posibil ca termenul de „existenţă" să fie exclus din ontologie? Modernii şi contemporanii fac acest lucru. Şi o fac în numele exegezei moderne a textelor din *Metafizica* lui Aristotel.

Tradiţia nu era însă aceasta. Marii clasicişti germani: C. A. Brandis (1790–1867), Immanuel Bekker (editorul clasic al operei lui Aristotel), Hermann Bonitz (autorul celebrului *Index* al operei), Adolf Trendelenburg (1802–1872), căruia îi dedică Brentano lucrarea în 1862, ca şi Eduard Zeller (1814–1908) n-au comis astfel de interpretări. Renaşterea interesului pentru Aristotel n-a presupus şi nu presupune renunţarea la filosofia modernă şi nici la terminologia acesteia.

7

EXISTENȚĂ NEMIJLOCITĂ ȘI EXISTENȚIALISM

Dacă filosofii tradiționaliști moderni, prin revenirea la terminologia aristotelică, mai degrabă ignoră Existența și evită utilizarea termenului „existență", preferând echivalări aproximative și adesea necorespunzătoare în limbile moderne ale formelor flexionare ale verbului *eimi*, pe la mijlocul secolului al XIX-lea apare orientarea numită „existențialism", „filosofia existenței" sau „filosofia existențialistă", în cadrul căreia Existența joacă un rol central. Originea acestui interes, cu prioritate pentru Existența umană, se află în scrierile lui Schopenhauer despre Lume (*Welt*) și ale lui Dilthey despre Viață (*Leben*).

Este vorba despre Existența Reală, adică despre o componentă fundamentală a filosofiei sistematice, care nu putea să apară ca atare decât în momentul în care devenea evident faptul că umanitatea este cea care intervine, cu tot mai mare forță, oferită de tehnica modernă, în desfășurarea Existenței, care, până atunci, nu era decât Existență Nemijlocită. Adică o Existență care nu se baza pe nici o Realitate umană.

Componentele Realității fiind concepțiile despre Adevăr, Frumos, Bine, Dreptate și Libertate, realizate existențial prin Tehnică, Arte, Moralitate, Justiție și Politică, ne oferă o altă imagine sau concepție despre Lume (*Weltanschauung*), căci ne pun la dispoziție și criteriile după care s-o apreciem.

La o simplă examinare a Lumii ne dăm seama despre deficiențele acesteia și, dacă suntem la început pesimiști (cu Schopenhauer), revoltați (cu Nietzsche), fataliști (cu Spengler) sau revoluționari (cu Marx), rămânem totuși la convingerea că Existența Nemijlocită, cel puțin cea terestră, cu excepția unor fenomene naturale, necontrolabile încă, sau a unor stări cosmice, se reduce tot mai mult, viața desfășurându-se într-o Existență construită de către noi înșine, dar care, în mod straniu, mai mult ne supără decât ne bucură. Acestea sunt motivele pentru care, abandonând conceptul de Existență Nemijlocită (naturală), în care nu mai poate trăi omul modern (cu excepția încercărilor nereușite și de scurtă durată ale unor hippy), mai mulți filosofi de orientări diferite, nemulțumiți de Existența Reală, și-au propus descoperirea Existenței autentice, propriu-zise (*eigentliche Existenz*), care, principial, trebuia să fie o existență a omului (*Menschsein*, *Dasein*), a individului uman, a fiecăruia dintre noi.

Sören Kierkegaard era teolog și a constatat neconcordanța Existenței Reale cu Existența Ideală a Vieții creștine. La el apar câteva caracteristici ale Existenței propriu-zise care vor fi preluate de către majoritatea existențialiștilor, în special *nemulțumirea* față de condițiile de trai ale omului conștient, care nu-și poate găsi liniștea în această Lume.

Existența autentică este *trăire individuală*, nu colectivă. Aruncat în Lume, omul trăiește viața speciei, determinată de condiții materiale, exterioare. Nu oricine este *conștient de sine însuși* și nimeni nu poate fi în permanență conștient. Există o *clipă*, diferită de simplul „moment", inefabilă de altfel, a conștiinței de sine, de trăire a infinității, a eternității și a libertății, de apropiere a omului de Dumnezeu. În rest, el nu trăiește decât starea de disconfort, de *angoasă*, în fața neputinței de a-și depăși propria condiție existențială, care se tot repetă, provocându-i disperarea.

Din perspectiva creștină a lui Kierkegaard apare *alternativa*, posibilitatea de alegere între păcat și mântuire. Ar exista și niște stadii pe calea Vieții. De la legătura nemijlocită cu Existența, o cale a simțurilor, estetică, la legătura cu ceilalți oameni și, pentru cine alege mântuirea, la legătura (*religo*, *religare*) cu Mântuitorul.

Este vorba, în stadiul estetic, despre trăirea în vederea satisfacțiilor materiale, corporale, instinctuale. O stare greu de conștientizat sau depășit, poate prin *ironie, suprasaturație* sau alternanțe de belșug și lipsuri, din care pot să provină plictiseala, melancolia sau disperarea.

Prin lucrările sale, Kierkegaard vrea să fie și un educator, care își îndeamnă cititorul la depășirea stadiilor inferioare ale Existenței. În stadiul etic, de exemplu, omul se interesează și de semenii lui și încearcă să conviețuiască în bună înțelegere cu aceștia. Dar în societate nu individul face legile și nu de el depinde respectarea acestora. Dacă legile ar fi bune și drepte și dacă ar fi respectate, s-ar ajunge la o bunăstare generală, ceea ce nu se poate constata. Dimpotrivă, chiar și cele mai bune intenții conduc la rezultate lamentabile. Existența etică îl apropie pe om de semenii săi, fără a putea însă alcătui, de regulă, o comunitate, iar când o alcătuiește este respinsă de altă comunitate. Numai Existența religioasă îi oferă legătura propriului sine cu Totalitatea, cu Infinitul și Eternitatea, altfel spus cu Transcendența divină. Legătură însă imposibil de realizat prin propriile forțe, fără ajutorul Divinității.

Mijloacele umane de cunoaștere, atât de penetrante în Existența Nemijlocită, cât și în Existența etică, spre conștiința de sine, nu mai funcționează în domeniul Transcendenței, care este inconceptibilă, conduce la paradoxuri și în cele din urmă la îndoială și chiar la negarea Divinității, care sunt alte motive ale disperării.

Soluția creștină a lui Kierkegaard rezidă în *rugăciunea* către Iisus Hristos. În credință și rugăciune. Pornind de la un citat din Evanghelia după Ioan (*Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum*), Kierkegaard se roagă Domnului Iisus Hristos să ne atragă pe toți spre el, în Transcendență, care, oricum am considera-o, este *dincolo* de Lume și de Viață.

Karl Jaspers era psihiatru și profesor de psihologie. Considerațiile sale au o notă de scientificitate. Principial, el nu aduce prea multe elemente în plus față de Kierkegaard, dar surprinde, în locul angoasei nedeterminate, ca trăire limită, care să ne conducă spre Existența autentică, sentimentul culpei, greu de abordat fără cunoștințe serioase de psihologie și psihopatologie. Există persoane care suferă de sentimentul culpei fără nici o motivare, în orice împrejurări, ajungând în stări depresive deosebit de grave; altele, de regulă cele vinovate, care ar trebui aspru pedepsite (culpa criminală), se consideră nevinovate. În fine, există, la Jaspers,

culpa conștientă prin asumarea vinovăției personale, colective sau a speciei (păcatul originar).

Stadiilor existențialiste le corespund la Jaspers: orientarea în lume, iluminarea Existenței și metafizica, având fiecare ca domeniu de referință: Existența obiectuală (*Objektsein*), Existența subiectului (*Subjektsein*) și Existența absolută sau Transcendența.

Existența obiectuală, faptul de a exista ca obiect, rezidă în modalitatea de apariție (*Erscheinung*) a ceva pentru un anumit subiect cunoscător. Apariție în existența noastră cotidiană sau în experimentul științific.

Lumea este totalitatea unor astfel de obiecte, în cadrul căreia pot fi distinse patru domenii: natura anorganică, natura organică, sufletul și spiritul. În ciuda diferențierii lor, ele țin de Existența obiectuală. Orientarea în lume (*Weltorientierung*) se face prin cunoașterea obișnuită a mediului înconjurător sau prin cunoașterea științifică a domeniilor existențiale.

Existența subiectului sau a eului (*Subjektsein, Ichsein*) nu mai ține de lumea obiectuală. Eul este altceva decât sufletul, care este obiect de studiu al psihologiei, adică un obiect psiho-fizic. Fenomenele psihice pot fi cercetate experimental, iar bolile psihice pot fi tratate cu mijloace medicale, pe când culpa, îndoiala, disperarea, care afectează eul, nu pot fi nici cercetate, nici tratate. Subiectul este opusul obiectului, este cel pentru care există obiectul. Subiectul nu poate fi cercetat în afara lui, căci nu face parte din Lumea exterioară, obiectuală.

Fără să facă apel la mijloace idealist-subiective, Jaspers consideră că subiectul este *condiția* pentru care ceva poate în genere să devină obiect, tot așa cum omul de știință este condiția pentru ca o anumită teorie să devină știință.

Este evident că procedând invers, la suspendarea condițiilor obiectuale, anatomofiziologice ale sufletului, vom suspenda și eul sau subiectul, mai precis suportul său empiric, ceea ce nu înseamnă însă că eul se reduce la acest suport. Eul reprezintă conștiința în genere orientată intențional spre obiecte, ceea ce nu înseamnă că și acestea ar manifesta vreo înclinație pentru subiect sau că ar tinde spre acesta, eventual ca spre o treaptă superioară, să zicem animalieră.

Investigarea subiectului de către subiect, ar însemna, simplist, considerarea subiectului ca pseudo-obiect și ea se face printr-o reducere a subiectivității la suportul ei empiric, fără surprinderea Existenței subiectului, care este, în accepția lui Jaspers, Existența propriu-zisă. Este necesar aici un proces de luminare, de revelare a acestei Existențe *(Existenzerhellung)*.

Subiectul este tocmai opusul obiectului spre care tinde intențional, dar poate să nu tindă. Față de obiectul pasiv subiectul este activ, dar și liber de a exista sau nu, independent de orice Existență obiectuală, ceea ce invers nu se poate petrece. Libertatea este determinantă pentru om, fără a fi ceva de genul vreunei esențe care ar putea să fie definită în maniera obișnuită, făcându-se apel la scopuri, situații, permisiuni, interdicții etc., căci acestea mai mult limitează libertatea subiectului, fiind în fond fixate tot de către subiect ca un fel de coordonate ale orientării în lume. Pentru „luminarea existenței" trebuie ajuns la limitele Existenței obiectuale și la depășirea acestora, la situații limită ale Vieții și ale Trăirii: moartea, suferința sau culpa care

pun în evidență Existența autentică a libertății, în genere, eșecul (*das Scheitern*) în lumea obiectuală trezește conștiința de sine a eului.

Existența absolută, Absolutul, Transcendența sau Dumnezeu este ceea ce trece dincolo, depășește atât Existența obiectuală, cât și Existența eului și constituie obiectul de studiu al metafizicii.

Se dovedesc importante, în cadrul discuției despre Existența Nemijlocită, considerațiunile ambilor filosofi referitoare la faptul că, prin acceptarea mai multor tipuri de existență, legate de aprecierile și năzuințele omului, într-un sens oarecum kantian, dar fără formele *a priori,* la Kierkegaard în „stadiul estetic" și la Jaspers în Existența obiectuală, obiectul ca atare există numai în măsura existenței subiectului. Nu este vorba de idealism subiectiv, de predominanța subiectului sau de anterioritatea lui, ci de *prezența* acestuia, ca și a obiectului.

În ambele cazuri, Existența obiectuală este senzorial-perceptivă, estetică, „omul estetic" fiind cel care o apreciază, așa cum îi apare, ca apariție (*Erscheinung*), în germană existând termenul foarte potrivit pentru un astfel de obiect (*Gegenstand*). Cel care stă *față* de cineva sau care *se opune* cuiva presupune raportarea la subiect și totodată prezența acestuia. Ceva asemănător înțelegea și Heidegger prin *Vorhandenheit,* ca termen care să înlocuiască *existentia.*

Oricum, din aceste perspective nu se mai poate vorbi despre obiecte independente de orice subiect cunoscător, cum se face în ontologiile obișnuite, urmând ca subiectul-om să apară undeva, pe la sfârșitul procesului evolutiv al Existenței Nemijlocite, respectiv al Naturii, ceea ce nu înseamnă că nu se poate proceda și așa, dar *studiul procesului evolutiv* al Existenței nu mai ține de Existență. El presupune teorii, ipoteze fizice, chimice etc., pe care nu și le pune subiectul-om în fața obiectului.

Existența Nemijlocită este confruntarea *directă* a subiectului-om cu obiectul, cu ceea ce se manifestă, se înfățișează aici și acum simțurilor sale din cadrul Subsistenței. Existența subiectului individual, din stadiul estetic, sau colectiv, din stadiul etic, ca și orientarea în Lume sau luminarea Existenței sunt activități ulterioare, de căutare, ca și ultima (stadiul religios sau metafizica), la care nici nu ajunge oricine, dar *oricine,* în măsura în care este un om normal, intră, chiar de la naștere, în legătură cu Existența Nemijlocită, dobândindu-și cu timpul și conștiința acestei legături. Mai ales prin ultima se deosebește omul de celelalte viețuitoare, căci numai el, văzând, să zicem, obiectul, ne poate spune și ceea ce vede.

„Drumul" existențialist este însă *invers,* de la Existența Nemijlocită spre Subsistență, care apare, în mod firesc, în postura Transcendenței. În plus, drumul este *progresiv,* nu presupune întoarcerea la vreo preexistență naturală, de tipul „paradisului pierdut".

8

PERSPECTIVA LOGICISTĂ A EXISTENȚEI

Se consideră că primul logicist ar fi fost Aristotel, datorită faptului că el a fost inventatorul logicii, pe care o considera un fel de instrument (*organon*) al științelor, respectiv al celorlalte discipline ale filosofiei, pe care le-a construit el însuși ca aplicații ale acestei logici.

În legătură cu *Metafizica*, în care este vorba despre Existență (*to on* cu semnificația de *prote ousia*), mai precis despre Existența Nemijlocită, corporală, individuală (*soma, tode ti*), perceptibilă senzorial, situația nu este chiar atât de clară. În primul rând, fiindcă *Metafizica* nu este o lucrare unitară, ci pare alcătuită din părți disparate ale mai multor lucrări, ceea ce exclude o tratare sistematică, logic-demonstrativă. În al doilea rând, fiindcă nu poate fi vorba de o datare a lucrării, dacă nu în mod absolut, cel puțin față de celelalte, cu toate că există, în *Metafizica*, și referințe explicite la alte lucrări ale lui Aristotel. În ansamblu însă nu se poate decide, fiind vorba de o lucrare esoterică, dacă nu există și părți anterioare celor de logică, să zicem. Dar există teme comune, unele care au fost tratate mai pe larg în lucrările de logică, cum ar fi cele despre categorii.

Se pot face referințe, de exemplu, la caracterizarea substanței (*ousia*) din *Metaph.*, V, 8, 1017b, 13–14 și 23–24. Pe de o parte, se spune că substanța se referă la corpurile simple, la cele alcătuite din acestea, ca și la părțile lor, ceea ce era suficient din perspectivă ontică. Aristotel mai adaugă însă o caracteristică a substanței de sorginte categorială, logică. „Acestea se numesc substanțe, deoarece nu se spun despre un subsistent (*hypokeimenon*), ci despre acestea se spun celelalte". Subsistentul acesta este numit ultim (*eschaton*), căci nu se mai spune despre altele.

Contextul este greu de înțeles dacă nu se presupune cunoscută teoria, din *Categ.*, 5, despre antepredicamente și despre relațiile prejudicative *dicitur de* și *inesse*. Să fie vorba aici de o intercalare târzie, aristotelică sau nu? Sau, dimpotrivă, ceva care precede teoria dezvoltată ulterior. Oricum, cadrul este aici logic. Termenul de *hypokeimenon*, cu sensul de subsistent sau de substrat, pare să fie de origine ontică, dar el este frecvent în logică, unde are semnificația de „subiect". Mai mult, el pare potrivit ca subiect, atunci când se enunță ceva despre el. Ceva care a fost numit „enunțător" (*legomenon*), care în context judicativ înseamnă „predicat".

Acceptând ca incontestabile aplicațiile logicii în disciplinele filosofice, putem considera că și în cazul *Metafizicii* Aristotel a procedat la fel. Dar acest tip de transpunere a unei problematici logice în domeniul ontic, să zicem, este penalizabil, cel puțin din perspectivă kantiană.

Kant pune în discuție logicismul leibnizian. Faptul că Leibniz a construit un „sistem intelectual al lumii" sau o lume inteligibilă (*mundus intelligibilis*), considerând că aceasta este lumea propriu-zisă, adică făcând abstracție de *mundus phaenomenon*. Mai precis, în locul obiectelor sensibile, el vorbea despre conceptele acestora. În acest cadru, Leibniz extinde principiul identității indiscernabililor, valabil după Kant numai pentru concepte, şi asupra obiectelor sensibile, considerând că a extins în mod considerabil cunoaşterea naturii. Dacă în domeniul conceptelor este valabil acest principiu, adică în orice context logic, silogistic de exemplu, nerespectarea identității aceluiaşi cu acelaşi ar conduce la grave erori logice, cea mai simplă fiind împătrirea termenilor. Pe când în lumea fenomenală, chiar dacă acelaşi obiect apare în condiții asemănătoare, el este diferit față de circumstanțele spațio-temporale în care apare, cu toate că se petrec şi lucruri la care se face abstracție de circumstanțe, cum ar fi cazul picăturilor de ploaie, deşi acestea sunt în mod evident diferite.

În al doilea rând, din perspectivă logicist-leibniziană, conceptele, considerate ca simple afirmații, nu se contrazic logic şi aşa ar trebui să se comporte şi corespondentele lor reale. Între realități (*Realitäten*) însă, între forțe de exemplu, nu există ce-i drept contradicții, dar există în schimb *opoziții*. Distincția kantiană este importantă: contradicția (*Widerstreit*) este altceva decât opoziția (*Entgegensetzung*), numită şi contradicție reală (*der reale Widerstreit*), spre deosebire de contradicția cu evidentă rezonanță logico-lingvistică (*Widerspruch*). Între realități opozițiile sunt permanente: efecte opuse care se suprimă; piedici pe care şi le pun unele altora; reacții contrare, direcții contrare etc. Confundând contradicția cu opoziția, pentru explicarea relelor din lume, sunt căutate negații, care să contrazică binele, cu toate că opozițiile nu presupun negații: caldul şi recele se opun fără ca unul să fie negația celuilalt sau eventual negativul care să prilejuiască vreo negație (judecată negativă).

Kant se referă şi la *Monadologia* lui Leibniz, care este în principiu o transpunere pe plan ontic a ideilor acestuia despre calculul logic, despre posibilitatea reducerii complexului la simplu şi a recompunerii sale, prin operații conforme cu anumite reguli sau principii. Dar se constată că monadele, substanțe simple, din care ar trebui să fie compuse toate celelalte, au caracteristici ideale care nu mai permit o raportare reală a ceea ce este interior sau exterior acestora. În lipsa influențelor fizice dintre monade, Leibniz va fi nevoit să postuleze armonia prestabilită, ca un fel de regulă universală valabilă în orice situație fizică.

Astfel de transpuneri din plan logic în plan ontic au devenit o regulă generală pentru sistemele disciplinare de influență wolffiană şi apoi clasico-tradițională, în care este prezentată mai întâi logica, numită şi „propedeutică", şi apoi disciplinele filosofice ca aplicații ale acesteia. Sistemele disciplinare de acest tip au fost criticate şi apoi abandonate, cu anumite excepții (sistemele filosofice neotomiste) pe la începutul secolului trecut, dar n-a fost abandonată maniera logicistă mai ales în alcătuirea ontologiei. În realitate, critica se referea doar la propedeutică, la faptul că logica în discuție era cea clasico-tradițională şi nu cea modernă, logico-matematică sau simbolică.

Ilustrativă pentru maniera logicistă, profesată de reprezentanții logicii simbolice, este lucrarea lui Ludwig Wittgenstein, care exprimă chiar prin titlu (*Tractatus logico-philosophicus*) concepția și intenția autorului – aceea de a construi o filosofie pe baze logice. Și chiar face acest lucru într-o manieră explicită. Dar, cu toate că își exprimă clar poziția că logica trebuie să fie baza filosofiei, modalitatea de *expunere* a disciplinelor filosofice este diferită de cea clasică. Se începe cu ontologia și urmează gnoseologia, logica, epistemologia, cu referințe la matematici și la fizică, și, cu referințe sumare, etica, estetica și misticismul. Ordinea reală este însă alta: logica, gnoseologia, ontologia etc.

Față de logica tradițională, în care se considera că formele de bază ale gândirii sunt noțiunile, din care sunt compuse judecățile, în logica simbolică se pornește de la propoziție. Aceasta nu mai este interpretată gramatical-judicativ, ca enunț cu structură de subiect-predicat, ci ca relație între cel puțin două simboluri care să reprezinte obiecte, clase de obiecte și proprietăți. Wittgenstein, urmându-l pe Russell, considera că forma de bază a propoziției este *aRb*, ceea ce reprezintă relația dintre două obiecte, sau *F(a)*, ceea ce reprezintă relația dintre un obiect și o proprietate.

Din perspectivă gnoseologică, formele propoziționale sunt imagini, proiecții sau modele ale stărilor de fapt. Ele seamănă cu stările de fapt, forma logică este și forma realității, la fel și „spațiul logic", care devine spațiu real. Este vorba aici de ceva în plus față de maniera obișnuită de aplicare a logicii în domeniul Existenței, și anume de *identificarea* planului logic cu cel existențial.

Wittgenstein considera că Lumea (Existența Nemijlocită) nu este alcătuită din obiecte, ci din fapte, „Faptele în spațiul logic constituie Lumea" (*Die Tatsachen in logischen Raum sind die Welt*). Iar faptele sunt relații între obiecte, combinații ale acestora, și, respectiv, relații între obiecte și proprietăți. Ceea ce corespunde perfect formelor simbolice ale propozițiilor: *aRb* și *F(a)*. Apar însă, dacă se acceptă această transpunere de Logic în Existență, și unele dificultăți de interpretare.

Chiar dacă Lumea se divide în fapte și în obiecte, faptele sunt relații între obiecte sau între obiecte și proprietățile lor, dar cum pot fi totuși concepute obiectele? Ele nu există decât în stări de fapt, de exemplu, în starea corespunzătoare lui *F(a)*, în care (*a*) este un obiect și *F* o proprietate. Aceasta înseamnă, consideră Wittgenstein, că „Substanța Lumii *poate* determina numai o formă și nici un fel de proprietăți materiale. Căci acestea sunt înfățișate abia prin propoziții – sunt formate abia prin configurația obiectelor (2.0231)", – de unde s-ar putea conchide că „obiectele sunt incolore (2.0232)". Facem abstracție de această „dividere" a Lumii, pe care trebuie s-o facă *cineva*, și anume în fapte. Dar faptul (*Tatsache*) este legat și în germană de faptă sau acțiune (*Tat*), de la *tun*, *tat*, *getan* (= a face). Lumea aceasta nu mai este Existența Nemijlocită, ci una făcută, lucrată (prelucrată), divizată etc.

Kant nu se referă la acest aspect, dar Russell considera că Leibniz ar fi putut să elaboreze logica matematică dacă n-ar fi considerat că structura propoziției este de forma *S-P*. Iar această deficiență s-ar datora faptului că el, pe planul Existenței Nemijlocite, considera ca fundamental raportul dintre substanță și atribut (proprietate). Atributul este conținut în substanță, tot așa cum predicatul este conținut în subiect (*praedicatum inest subjecto*).

Leibniz proceda în aceeaşi manieră ca, mai târziu, Wittgenstein. Într-un fel sau altul, prin aplicarea Logicului la Existenţa Nemijlocită sau chiar identificarea lor, se apelează la *intervenţii* (aplicaţii, diviziuni, înfăptuiri) *asupra* Existenţei, care nu mai poate fi considerată nemijlocită. Este vorba despre ceea ce Rudolf Carnap va numi *construcţia* logică a Lumii (*der logische Aufbau der Welt*). După câte ne amintim, se crede că Altcineva „a construit" Lumea, şi n-a fost o construcţie logică. La Carnap însă este vorba despre o „construcţie" în maniera logistică a lui Leibniz (monadologică) sau a lui Russell (atomistă), având ca model ideea de calcul logic; de a porni de la concepte simple (*Grundbegriffe*) şi de a deduce apoi, pe baza unor reguli şi operaţii logice, toate conceptele posibile. Este vorba despre un sistem logic, mai precis logico-matematic constitutiv (*Konstitutionssystem*), în care predomină logica relaţiilor şi logica claselor. Pe baza lor se constituie lumea percepţiei, bazată pe trăiri personale; lumea fizicală; lumea conştiinţei străine, a trăirilor celorlalţi şi lumea spirituală sau culturală.

Faptul că este vorba de o construcţie logică şi, în mod special, logico-matematică, o dovedesc şi consecinţele acceptării unei asemenea „lumi". Dacă totul se bazează pe trăiri elementare (*Elementarerlebnisse*), atunci ceea ce nu are un astfel de corespondent nu poate să facă parte dintr-un sistem constitutiv (lume). Cele mai multe propoziţii filosofice sunt lipsite de sens (*sinnlos*), căci sunt alcătuite din pseudoconcepte cărora nu le corespund trăiri elementare. Dar aceasta înseamnă o reîntoarcere la idealismul subiectiv al lui George Berkeley, cu accente solipsiste declarate *ex professo*.

Cum era şi firesc, a fost reiterată şi problema leibniziană de tip logicist de transpunere existenţială a structurii propoziţionale. De data acesta, în loc de S–P apare structura, numită „predicativă" $(\exists x)P(x)$, „există un x, astfel încât x are proprietatea P", în care x se numeşte „variabilă legată". În ultima situaţie se petrece o inversare faţă de doctrina substanţialistă, în care subiectul era determinant (existenţa subiectului determina existenţa predicatului pe care îl conţinea). Se consideră că x există, dacă are proprietatea P. Este însă evident că x poate să existe şi dacă nu are proprietatea P, dar şi faptul că, având proprietatea P, x poate să nu existe în accepţia tradiţională a termenului. Din această cauză, au fost aduse completări care să evite ultimele două situaţii (W. Van Orman Quine).

Propoziţiile cu variabile legate fac parte din anumite teorii, în cadrul cărora se presupune că un obiect „există" dacă se dovedeşte necesar în cadrul teoriei. Altfel spus, pentru a nu se afirma că ceva există, se spune că se găseşte printre valorile pe care le cuprind acele variabile numite „legate".

Intuiţioniştii olandezi au criticat aceste maniere prin care pot fi introduse în cadrul teoriilor matematice, mai precis logico-matematice, tot felul de entităţi, de genul infinităţilor actuale, care n-au nici un corespondent intuitiv, adică nu există în sensul tradiţional al acestui cuvânt.

Acestea sunt o parte dintre motivele pentru care, indiferent de valoarea formal-teoretică, neajunsurile concepţiilor logiciste, tradiţionale sau moderne, îndreptăţesc revenirea la perspectiva psihologică de raportare a subiectului la Existenţa Nemijlocită.

9

SEMNIFICAȚIA PSIHOGNOSEOLOGICĂ A EXISTENȚEI NEMIJLOCITE

Aristotel a fost întemeietorul psihologiei şi al primei teorii a cunoaşterii bazate pe sensibilitate şi gândire. El numeşte obiectul cunoaşterii sensibile *aistheton,* adică cel care corespunde senzaţiei (*aisthesis*). Legătura dintre acestea constă în faptul că nu poate să existe obiect al senzaţiei fără senzaţie. Fără să existe vieţuitorul însufleţit (*zoon empsychon*), n-ar exista însă nici senzaţie, nici obiect al senzaţiei. Dar cele subsistente (*ta hypokeimena*), care produc senzaţiile, sunt independente de acestea, sunt diferite (*heteron*) şi anterioare (*proteron*) acestora (*Metaph.,* IV, 5, 1010b, 30–35).

Avem în faţă rezumatul poziţiei aristotelice referitoare la raportul dintre Subsistenţă şi Existenţă. Cele subsistente sunt anterioare celor existente, le determină, le produc (*poiei*), dar nu independent de subiectul cunoscător. Această „producere faţă de un subiect" înseamnă *estetizare.* Existenţa provine din Subsistenţă prin *manifestare* senzorială, prin contact *direct* cu simţurile şi provocarea senzaţiilor. Estetonul (*aistheton*) este reprezentantul Existenţei nemijlocite.

Aristotel nu se rezumă însă la aceste consideraţiuni de principiu, ci încearcă, pe linie ontologică, să determine subsistentul; pe linie psihologică, să determine senzorialul, iar pe linie gnoseologică, estetonul.

Consideraţiile sale despre subsistent, despre *cel* sau *ceea ce* provoacă senzaţii sunt de tip ontologic, deoarece subsistentul (*to hypokeimenon*) este identificat cu existentul (*to on)* şi, respectiv, cu substanţa (*ousia*), mai precis cu substanţa sensibilă (*ousia aistete*), ceea ce conduce la cunoscutele componente ale acestora: materia (*hyle*) şi forma (*morphe*), uneori subsistentul fiind identificat cu materia.

Estetonul, zice Aristotel, este de trei feluri. Două sunt sensibile în sine şi unul prin accident (*kata symbebekos*). Dintre primele două, unul este propriu câte unui simţ, iar celălalt este comun tuturor. Estetonul prin accident poate fi întâmplător sensibil pentru unul sau mai multe simţuri.

Faţă de simţuri, estetonul este: vizibilul, sonorul, mirositorul etc. Aristotel consideră că, în mod firesc, estetonul poate fi simţit cu un organ (*aisterion*) sau cu mai multe. Astrele sunt numai vizibile, fulgerul este vizibil şi sonor, unele vieţuitoare sunt vizibile, sonore, mirositoare etc., chiar dacă sunt astfel în sine sau numai accidental (în anumite circumstanţe de spaţiu şi timp). Dar el nu face distincţie între senzaţie şi percepţie, ceea ce produce şi dificultăţi de traducere. După contexte, *aisthesis* este tradus prin senzaţie (*Empfindung*) sau percepţie (*Wahrnehmung*), uneori optându-se numai pentru percepţie, situaţie în care se vorbeşte în alţi termeni decât cei aristotelici.

Dar percepția (*katalepsis,* de la *kata+lambano*) înseamnă surprindere (*perceptio* = *cuprindere*) a mai multor senzații, chiar dacă este vorba de un esteton, să zicem, numai vizibil. În cazul Soarelui, nu avem doar senzația de culoare, ci și pe aceea de formă, de mărime, de nuanțe, de poziție, și toate acestea față de un anumit cadru (cerul de o anumită nuanță, norii etc.).

Față de senzația ca atare (*aisthesis*), Aristotel vorbește și despre ceea ce s-a numit „simțul comun" (*sensul communis, Gemeinsinn*), ca traducere aproximativă pentru *koine aisthesis.* Aristotel zice că „despre cele comune avem o senzație comună" (*ton koinon aisthesin koinen*). Din exemplul cu fierea, care este amară și galbenă, nu rezultă că avem un alt tip de senzație, respectiv o percepție, ci este ca și când am avea o singură senzație (*mia aisthesis*). „Cele comune" se referă, în limbaj modern, la obiectele sensibile cu proprietăți comune și altor obiecte, ceea ce justifică, după Aristotel, faptul că avem mai multe senzații pentru fiecare dintre acestea.

Nefiind vorba despre percepție ca atare, este greu de vorbit despre *reprezentare* (*Vorstellung*) la Aristotel, mai ales pentru faptul că termenul *phantasia* înseamnă și „imaginație". Oricum, „reprezentarea" este altceva (*heteron*) decât senzația (*aisthesis*), dar și decât gândirea (*dianoia*). Senzația este întotdeauna prezentă (*aei paresti*) și presupune prezența obiectului sensibil (*aistheton*), pe când reprezentarea nu. Este și motivul pentru care ea poate să fie falsă. Nemaifiind legată direct de obiectul sensibil, de esteton, reprezentarea nu mai ține de Existența Nemijlocită, ci face trecerea spre obiectul gândibil (*noeton*).

Din perspectivă gnoseologică, sufletul este, după Aristotel, într-un fel, toate cele existente (*he psyche ta onta pos esti panta*), căci acestea sunt fie obiecte sensibile, fie gândibile. Altceva nu există. Dar cele existente, ontologic vorbind, sunt alcătuite din materie și formă. În suflet nu sunt însă existențele însele, ci numai forma acestora. Căci nu piatra este în suflet, ci numai forma (*eidos*) ei. „Senzația este forma obiectelor sensibile" (*aisthesis eidos aistheton*).

În ciuda modului de exprimare, cel puțin în acest context (*De Anima,* III, 8, 431b, 20–432a, 15) nu se poate susține că la Aristotel materia ar fi obiectivă, iar forma subiectivă. Ontologic, materia și forma sunt inseparabile, forma (*morphe*) fiind în acest caz configurația exterioară a obiectului, forma senzorială (*eidos*) este *imaginea* formei obiectuale și nu forma obiectuală ca atare, căci altfel s-ar presupune că aceasta ar putea fi desprinsă (separată) de obiect (*pragma*). Așa trebuie înțeleasă afirmația lui Aristotel că „senzația este forma (*eidos*) obiectelor sensibile (*aistheton*)", dar nu a obiectelor materiale (*pragmation*). Pe de altă parte însă, noi nu putem afla nimic despre *morphe* decât prin *eidos*, ceea ce poate să conducă la identificarea lor.

Existența Nemijlocită este compusă din corpuri, alcătuite din materie și formă. Acestea există însă numai în măsura în care sunt *obiecte* ale cel puțin unui *Subiect* cunoscător. Subiectul este omul, singura viețuitoare conștientă de raportul Obiect-Subiect și de modul în care se petrece, prin senzație, percepție și reprezentare. Existența Nemijlocită se manifestă, se înfățișează omului și îl presupune pe acesta. Este vorba de persoana umană dotată cu cele cinci organe de simț funcționale, de

o persoană umană adultă, ale cărei organe de simț sunt capabile să-i ofere senzații, percepții și reprezentări.

Din această perspectivă, problema psihologiei a fost și a rămas aceea de diferențiere și explicitare ale celor trei procese psihice. Senzația (*aistesis, Empfindung*) se consideră că nu poate să apară izolat, chiar dacă o anumită senzație mai intensă le estompează pe celelalte. În sens aristotelic, forma este o configurație complexă a unui obiect, care este recepționată simultan de mai multe organe de simț sau chiar de către unul singur, dar fără posibilitatea izolării unei senzații, ca și fără posibilitatea izolării unei singure caracteristici a formei obiectului. Acesta pare a fi și motivul lipsei de distincție între senzație și percepție la Aristotel.

Percepția este însă un complex de senzații care surprinde o parte dintre caracteristicile formale ale unui obiect, lăsând impresia că le-ar surprinde pe toate.

Senzațiile au caracter subiectiv spre deosebire de caracteristicile formale. Din această cauză, același obiect, cu aceleași caracteristici, poate fi perceput diferit, în funcție de impresionabilitatea subiectului. De regulă se face însă abstracție de aceste diferențe sau se ia în considerație un fel de medie a acestor oscilații, cel puțin la persoanele normale.

Caracteristicile formale fiind practic nelimitate, percepția obiectului diferă și în funcție de numărul perceput al acestora. Nu datorită vreunor deficiențe perceptive, ci în funcție de interesele Subiectului sau înclinațiilor sale pentru observarea cu precădere a unor anumite caracteristici (vizuale sau olfactive, să zicem).

În aceste situații trebuie să intervină distincția dintre *morphe* și *eidos,* dintre forma obiectuală și imaginea perceptivă a acesteia. Și anume în două direcții: una care să nu permită reducerea formei obiectuale la imaginea ei diferențiată și incompletă și alta care să nu considere totuși că forma obiectuală, ca și obiectul corespunzător caracteristicilor formale, ar rămâne necunoscut în sine însuși. Adică ar fi altceva decât ceea ce se manifestă, respectiv există nemijlocit, în fața, ca să zicem așa, Subiectului. Situația bine exprimată de germanul *Gegenstand,* căruia îi putem zice *anteton,* în loc de *antikeimenon,* dar în nici un caz obiect în sine (*Ding an sich* sau *eon*), căci acesta este, din perspectivă psiho-gnoseologică, *transcendent,* iar din perspectivă sistematică, *subsistent.* Este, chiar kantian vorbind, nu existentul, ci cauza acestuia.

Mai intervine însă un aspect, legat tot de caracterul subiectiv al *eidos*-ului și de limitele sale senzorial-perceptive. Este vorba de reprezentarea (*Vorstellung*) lui. Reprezentarea (*phantasia*) nu mai presupune raportarea nemijlocită la anteton, ci reprezentarea imaginilor mai importante ale formei obiectuale. Reprezentarea face „media" amintită a diversității perceptive și selecția caracteristicilor formale ale obiectului cunoașterii senzoriale (*eston*) și ale obiectului perceput, căruia putem să-i spunem *catalepton,* de la *katalepsis* = percepție, chiar dacă n-a fost utilizat de către Aristotel în *De Anima*. Dar atunci trebuie să găsim un termen și pentru obiectul reprezentării, să-i zicem *fantasmaton.*

Perspectiva psiho-gnoseologică a Existenței Nemijlocite ne pare cea mai potrivită pentru investigația acesteia, căci păstrează în toate accepțiile legătura

nemijlocită cu Existența. Nu introduce nimic în plus, ca în cazul interpretărilor logiciste, şi nici nu intervine prin acțiuni practice asupra obiectului cunoaşterii, cum procedau de altfel şi grecii antici, pentru a nu transforma *obiectul,* care precede cunoaşterea, în *lucru,* căci acesta rezultă din acțiunea lucrativă asupra obiectului, din prelucrarea lui.

Poziția este totuşi *aprioristă,* căci presupune confruntarea Obiectului cu Subiectul, ambele fiind constituite. Procesul existențializării, adică al trecerii de la Subsistență la Existență se face prin obiectivarea subsistenței în spațiu şi timp, prin spațializarea şi temporalizarea ei, prin delimitare şi alterizare, printr-o auto-reflexivitate cu mult anterioară constituirii Subiectului. Dar orice considerațiune concretă despre acest proces depăşeşte cu mult raportarea nemijlocită la Existență. Ceva analog se poate spune şi din perspectiva epistemologiei genetice. Subiectul uman nu are numai o îndelungată evoluție filogenetică, dar şi ontogenetic el este supus evoluției şi apoi involuției, nu numai fizic, ci şi psihic. Procesele psihice se ivesc şi ele într-o anumită ordine, de la senzație, la percepție şi reprezentare, ceea ce înseamnă că şi obiectele corespunzătoare acestora (esteton, catalepton şi fantasmaton) se fac în timp. Dar cum se realizează acest proces este o problemă care ține nu de raportarea nemijlocită la Existență, ci de teoria sau ştiința despre suflet, ține de psihologie.

Existența Nemijlocită trebuie să fie o categorie primară a filosofiei, independentă de presupoziții, ipoteze sau teorii, care îşi vor găsi locul abia în domeniul Realității. De altfel, procesul de existențializare categorială respectă, prin expunerea sa dialectico-speculativă pentadică, de la simplu la complex şi de la concret la abstract, în linii mari, fără nici un apel la cosmogonie sau la genetică, mersul firesc al Universului, ca şi al cunoaşterii sale.

IV

CERCETĂRI DIALECTICO-SPECULATIVE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Noțiunea clasică și conceptul hegelian / 131

A. Despre dialectic și speculativ în genere / 134

a. *Intelect, Rațiune pură și Rațiune speculativă la Kant* / 134

b. *Intelect, Rațiune și Speculațiune la Hegel* / 136

B. Logică pură și logică aplicată la Hegel / 139

a. *Despre evoluția concepției sistematice a lui Hegel* / 141

b. *Despre semnificația logicii subiective* / 142

C. Forme clasice și forme speculative / 145

a. *Hegel despre logica tradițională* / 145

b. *Critica hegeliană a poziției Intelectului* / 147

c. *Specificul formelor speculative* / 150

α. Conceptul / 151 — β. Arheotomia / 152 — γ. Ideea / 153

D. Raportul dintre noțiune și concept / 154

a. *Logica este gândirea gândirii* / 155

b. *Independența formelor logice* / 157

c. Νόημα, λόγος, ὁρισμός / 159

d. *Singularul, specia și genul* / 161

e. *Noțiune – categorie; categorie – concept* / 162

f. *Determinațiile conceptului* / 163

2. Semnificația predicativă a relațiilor dintre gen și specie / 165

3. Predicația clasică și triada hegeliană / 176

4. Probleme dialectice în epistemologia intuiționistă / 180

A. Principiile filosofice ale epistemologiei intuiționiste / 181

B. Teoria intuiției matematice / 184

C. Teoria continuului / 187

D. Teoria infinitului potențial / 188

E. Sistemul conceptelor matematice / 190

5. Poziția dialecticii speculative față de logica tradițională / 195

6. Probleme de logică speculativă / 200

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1

NOȚIUNEA CLASICĂ ȘI CONCEPTUL HEGELIAN

Comparând situația actuală (1961) cu cea din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, R. Kroner[1] constată că Hegel ne este astăzi mai apropiat, că s-ar putea vorbi de o reanimare contemporană a hegelianismului. În afară de exegeze renumite a căror valoare este, totuși, numai de natură istorico-filosofică, trebuie să se vorbească, în primul rând, în legătură cu „noua epocă hegeliană", de cele două curente filosofice precumpănitoare din zilele noastre: filosofia marxistă și filosofia existențialistă.[2] Dar, deși cele două curente au, în mod evident, o filiație hegeliană, nici Marx și nici Kierkegaard nu pot fi numiți „elevi ai lui Hegel", cum afirmă autorul citat: nu pot fi numiți *hegelieni* nici măcar în varianta *hegelianische Antihegelianer*.

Cele două curente de care este legat astăzi numele lui Hegel sunt într-adevăr filosofii ale Timpului. Timpul este cel care le apropie, le face comparabile și totodată le deosebește, le face incompatibile. Unul, existențialismul, se dovedește, în forma lui matură (la Heidegger) a fi o filosofie a prezentului care aleargă înspre pieire (*Vorlaufen in den Tod*); celălalt, marxismul, este o filosofie a prezentului care se zămislește. Din această cauză, numai pentru ultimul apare trebuința unei teorii generale a Timpului – trebuința unei *Logici a Timpului*, căci alergarea existențialistă înspre pieire nu își găsește temeiuri raționale.

În Occident, se dă mai multă importanță filosofiei concrete (temporalului) decât logicii pure (temporalului atemporal). Aceasta, când în genere filosofiei lui Hegel i se mai acordă un oarecare interes, căci astăzi, cu toate că unora „le este mai apropiat Hegel", mulți îl tratează din nou „ca pe un câine mort". După H. Scholz, gândirea lui Hegel este incompatibilă cu logica propriu-zisă[3], iar, după J. M. Bocheński, Hegel însuși apare drept un ignorant în logică.[4]

În aceste cazuri este vorba, evident, de reprezentanți ai logicii matematice, care, direct sau indirect, se găsesc pe o poziție neopozitivistă, antidialectică, atemporală – poziție determinată de absolutizarea unei logici în care nu este posibilă „revărsarea temporalității".

---

[1] R. Kroner, *Hegel heute*, Hegel-Studien, Bd. 1, 1961, p. 135.
[2] *Ibidem*, p. 137.
[3] *Cf.* H. Scholz, *Geschichte der Logik*, Berlin, 1931, p. 18.
[4] *Cf.* J. M. Bocheński, *Formale Logik*, München, 1956, p. 301.

Cu toate acestea, în afară de interesul general filosofic pentru opera lui Hegel, cum ar fi de exemplu pentru ideea unui „sistem filosofic al tuturor ştiinţelor"[5], unii reprezentanţi ai logicii matematice care mai văd *încă* în formalism un *passe partout*, s-au simţit ispitiţi să-l încerce şi pentru a deschide ceea ce ei consideră a fi un fel de *safe* hegelian[6]. Formalismul este într-adevăr, un mijloc *sigur* de investigaţie, dar nu un mijloc *universal* şi, în plus, în afara domeniului matematic, nu este decât un mijloc *auxiliar*. Aici problema nu este de a deschide cu orice preţ un *safe*, făcând să explodeze odată cu încuietoarea şi conţinutul. Cercetătorul din acest domeniu nu are nimic comun cu infractorul, care caută să-şi însuşească ceva ce nu-i aparţine, ci este mai degrabă un proprietar, care caută să îşi asigure propriul său bun. Problema cea mai dificilă este aceea de a deveni conştient că posedă un asemenea lucru şi de a-i putea aprecia valoarea.

Filosofia marxistă este dialectică şi materialistă în acelaşi timp. Filosoful marxist, mai mult ca oricare altul, consideră dialectica drept un bun al său. Cercetarea operei lui Hegel nu mai înseamnă, pentru filosoful marxist, pătrunderea pe un teren străin, pe un tărâm în care *te poţi aştepta la orice* (la a găsi de exemplu că logica lui Hegel ar fi în fond un sistem axiomatic de tip modern, polivalent sau intuiţionist ş.a.m.d.). De altfel, pentru filosoful marxist, cercetarea operei lui Hegel reprezintă deja o *investigaţie cu caracter istoric*.

În ce priveşte logica, este cunoscut faptul că filosofii marxişti au elaborat numeroase studii cu caracter dialectic. Deşi rezultatele obţinute sunt adesea *diferite*, cum este de altfel şi firesc, cercetările fiind întreprinse de filosofi cu interese ştiinţifice variate (gnoseologice, ontologice, istorice, pur logice: clasiciste sau formaliste etc.), ele se dovedesc a fi utile şi necesare în acelaşi timp. Chiar şi orientarea conform căreia *nu se poate vorbi de o logică dialectică propriu-zisă*, aceasta fiind înglobată în gnoseologie, reprezintă un rezultat valoros pentru teoria materialist-dialectică a cunoaşterii, care, din acest punct de vedere, trebuie elaborată conform unei riguroziţăţi logice sporite. A considera că logica dialectică şi cea tradiţională *operează cu aceleaşi forme*, înseamnă implicit a studia cu precădere *legile specifice* conform cărora ele funcţionează în mod diferit. A considera că există noţiuni dialectice, judecăţi dialectice şi raţionamente dialectice înseamnă a încerca o *modalitate de exprimare a dialecticului* cu mijloace analoge celor clasice. Toate acestea sunt deja bunuri obţinute. Ele duc mai mult sau mai puţin la aceeaşi idee fundamentală: „... dezvoltarea şi diversificarea teoriei logice, în raport cu progresul continuu al ştiinţelor exacte, naturale şi sociale, face absolut necesară prezenţa unei *meta-teorii*".[7] Logica dialectică răspunde acestei necesităţi; ea se dovedeşte a fi *meta-logică*.[8]

În acest sens, poate fi întreprinsă o cercetare a *Logicii* lui Hegel, urmărind aspectele legate, implicit sau explicit, de ideea unei metalogici. Hegel însuşi, în

[5] E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, 1968, p. 60.

[6] *Cf.* G. Günther, *Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 1, 1964.

[7] Ath. Joja, *Logos şi ethos*, Bucureşti, 1967, p. 201.

[8] *Ibidem*, p. 271.

prefața *Logicii subiective*, recunoaște că scopul său îl constituie studiul unui material *dat deja* (formele logice). Acest material trebuie adus în stare fluidă (*Flüssigkeit*), pentru a fi utilizat în vederea unei noi construcții logice.[9] Se înțelege că, în acest sens, interesul pentru logica lui Hegel este pur istoric (noua construcție logică fiind realizată deja) în funcție de scopurile generale ale filosofiei marxiste și de nivelul dezvoltării actuale a științelor.

Fără a aduce vreun prejudiciu cercetărilor realizate în acest domeniu, noi considerăm că analiza operei lui Hegel poate fi efectuată și dintr-un alt punct de vedere. Dacă pentru stadiul actual al „dezvoltării și diversificării teoriei logice", *metalogica* are o semnificație bine determinată și o evidentă utilitate, fiind corespunzătoare în genere nivelului metateoretic al dezvoltării științelor moderne, ideea unei „metalogici de tip hegelian" nu poate fi decât o idee primitivă, care a fost deja *dezvoltată* (Hegel tratează direct *numai* despre cunoscutele forme clasice). Faptul că această idee s-a dovedit atât de rodnică *astăzi* nu înseamnă că *era* tot atât de rodnică în *Logica* lui Hegel, sau că *Logica* lui se reduce la această idee. Dimpotrivă, se poate considera că existența ei și mai ales aplicarea ei consecventă, fără discernământ, este una dintre principalele surse ale sofisticii hegeliene. Căci Hegel a făcut pentru religie, drept și în special pentru logică ceea ce a încercat să facă Proudhon pentru economia politică[10], să explice geneza categoriilor, ideilor și principiilor, „să facă *ordine* în aceste idei, care se găsesc înșirate după alfabet la sfârșitul oricărui tratat de economie politică"[11], ca și formele logice care se găsesc în tabla de materii a tratatelor de logică clasică; ceea ce în limbaj hegelian înseamnă „... oasele lipsite de viață ale unui schelet, aruncate în dezordine unul peste altul"[12].

Ordinea în care urmează să fie reanimate aceste „rămășițe dezolante" este *metoda speculativă, absolută* „căreia nu-i poate rezista nici un obiect", căreia trebuie să i se supună deci și cunoscutele forme clasice. Dar oare formele clasice, ca de altfel tot ce devine obiect al cunoașterii, nu au *propria lor ordine*? Nu au și ele o „viață" a lor? Pe de altă parte, oare această „metodă absolută" nu necesită existența unor *tipuri speciale* de forme, *diferite* de cele clasice?

Acestea sunt întrebările de la care pornește cercetarea de față. Ea presupune că există o *teorie* clasico-aristotelică, care este *adecvată* pentru studiul formelor tradiționale, că aceste forme au ordinea și „viața" lor, că o pretinsă „reanimare" nu înseamnă altceva decât *desființarea* lor. Ceea ce rămâne de cercetat este opera lui Hegel, în care se găsesc suficiente texte pe baza cărora se poate dovedi că există totuși *forme speciale*, care corespund „metodei speculative", că, dimpotrivă, formele clasice nu sunt potrivite pentru a exprima *speculativul*. Pentru aceasta este necesar

---

[9] *Cf.* G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, 1966, p. 571. În continuare vom *cita* lucrările lui Hegel după traducerile românești. Acestea au, ca notație marginală, paginația ediției H. Glockner, care a fost consultată. Traducerile nu vor fi *întotdeauna* identice cu cele din ediția românească. La textele esențiale vom adăuga și originalul german.

[10] *Cf.* K. Marx. *Mizeria filosofiei*, Marx-Engels, *Opere*, vol. IV, București, 1958, p. 128.

[11] *Ibidem*, p. 126.

[12] Hegel, *op. cit.*, p. 13.

un *studiu comparativ* al celor două tipuri de forme logice. Tema fiind deosebit de vastă, ne propunem în special studiul raportului dintre *noțiune* (ca formă clasică) și *concept* (ca formă speculativă). Restul formelor clasice și speculative vor fi tratate numai tangențial.

A. Despre dialectic și speculativ în genere

Datorită identității prestabilite a Subiectivului și Obiectivului și datorită procesualității speculative, care începe cu Generalitatea abstractă, Hegel reușește să înglobeze în logica sa *principial* întreaga istorie a filosofiei. În acest sens, nu se poate vorbi, în legătură cu Hegel, de predecesori. Parmenide îl precede pe treapta Ființei, Budismul pe treapta Nimicului, Heraclit pe treapta Devenirii ș.a.m.d. Din această cauză, Hegel nu poate fi calificat *pur și simplu* ca dialectician. El este într-adevăr dialectician, dar nu numai atât.

a. *Intelect, Rațiune pură și Rațiune speculativă la Kant*

Înainte de a preciza, în termeni hegelieni, ce se înțelege prin Speculativ, sunt necesare câteva cuvinte despre distincția kantiană dintre Intelect și Rațiune.

„Toată cunoașterea noastră, consideră Kant, pornește de la simțuri, înaintează de aici spre Intelect și sfârșește la Rațiune ...".[13] Intelectul face legătura între sensibilitate și gândire. Prin Intelect sunt *gândite* obiectele, iar forma Intelectului, conceptul (*der Begriff*) este o reprezentare generală (*allgemeine Vorstellung*), care este comună mai multor obiecte.[14] Este ceea ce scolasticii numeau *conceptus communis.*[15] Conceptul comun nu este încă o Noțiune (*Notio*) propriu-zisă, aceasta este un concept pur (*ein reiner Begriff = intellectualis*)[16] care nu mai depinde de experiență. Conceptul comun (*empiricus*) este un fel de general comun (*in multis*), pe când Noțiunea este un general abstract (*ex multis*).

Intelectul pur, cu formele sale comune-empirice, ar putea fi comparat cu domeniul modern al funcțiilor logico-matematice. De altfel Kant însuși consideră că judecățile la acest nivel sunt funcții (*Funktionen*), iar „Conceptele se raportează ca predicate ale unor judecăți posibile, la o reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat"[17], ceea ce constituie exact definiția unei funcții propoziționale.

---

[13] Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1966, p. 384.
[14] Imm. Kant, *Logik*, Leipzig, 1904, p. 98
[15] Imm. Kant, *Kritik*, p. 177.
[16] *Ibidem*, p. 401.
[17] *Ibidem*, p. 140.

Rațiunea pură (*reine Vernunft*) nu se mai raportează nemijlocit la obiecte, ci la formele Intelectului, în speță la Noțiuni și Judecăți, asupra cărora *raționează*. În întrebuințarea sa *naturală*, Rațiunea nu depășește limitele unei experiențe *posibile*. Formele sale specifice sunt Ideile. Acestea sunt concepte scoase din Noțiuni; ele *depășesc posibilitatea experienței*. Când se raționează numai asupra acestora, Rațiunea este întrebuințată speculativ, ea se transformă din Rațiune pură în *Rațiune speculativă*.

Această Rațiune speculativă este *dia-lectică*; ea duce la *contra-dicții* (termenii trebuie să fie înțeleși în semnificația lor originar-etimologică) și este din această cauză *negativă*, se suprimă pe sine.

La Kant se poate vorbi de *trei* facultăți ale gândirii: Intelectul, Rațiunea pură și Rațiunea speculativă. Ultimele două se deosebesc doar prin întrebuințare (*Gebrauch*). Celor trei facultăți le corespund *forme diferite* ale gândirii. Intelectului îi corespunde conceptul comun și respectiv inferențele imediate (*Verstandesschlüsse*); Rațiunii pure îi corespunde Noțiunea și respectiv raționamentele (*Vernunftschlüsse*); Rațiunii speculative Ideea și operațiile cu Idei sau *silogismele dialectice*, dintre care ne interesează în special *antinomiile*.

În afară de împărțirea originală a facultăților gândirii, doctrina kantiană se deosebește de cea logico-tradițională prin faptul că acordă atenție și un statut logic special Ideii și silogismelor dialectice. Deși lasă să se înțeleagă faptul că Ideea este o simplă denumire utilizată în loc de „concept rațional" (*conceptus ratiocinati*), un concept deosebit de *conceptus communis* și de *notio*, Kant recunoaște totuși faptul că acest „concept" nu este de natură aristotelică, ci mai degrabă de natură platonică.[18] Esențial este aici faptul că Ideea nu este o imagine a lucrurilor, ci *un prototip* (*Urbild*). Nu Ideea se conformează lucrurilor, ci lucrurile *trebuie să fie conforme Ideii*. Dar, admițând această inversare, se constată că, în realitate, uneia și aceleiași Idei îi corespund predicate *contrare*. Se obțin astfel *două* propoziții *contradictorii*: *Teza* și *Antiteza*. Ele alcătuiesc un silogism *dialectic*: determină *caracterul dialectic* al Rațiunii speculative.

Fără a intra în amănunte și înainte de a trece la expunerea contribuției lui Hegel, trebuie menționat faptul că încă din acest moment se poate vorbi, în termeni kantieni, de *două tipuri deosebite* de forme logice care *nu apar explicit în logica tradițională:* Conceptul comun și Ideea. Alături de ele găsim la Kant și operațiile corespunzătoare acestora: *funcția propozițională* pentru conceptul comun (dezvoltată ulterior în *logica matematică*) și *antinomia* (dezvoltată ulterior în logica lui Hegel). În ce privește prima, situația este clară. Teoria funcțiilor propoziționale a fost formalizată strict și constituită în sisteme de calcul axiomatic. A doua însă nu a fost prezentată încă drept o *teorie pur logică*. Problema este dacă ea în genere poate să apară în această postură și dacă poate, de ce nu a apărut încă. În esență, această posibilitate ar presupune, în primul rând, *independența Ideii* ca formă logică și *independența operațiilor cu Idei*.

[18] Imm. Kant, *op. cit.*, pp. 397–401.

b. *Intelect, Raţiune şi Speculaţiune la Hegel*

Interesul lui Hegel a fost concentrat în întregime asupra Ideii. El nu a observat deosebirea *fundamentală* dintre Conceptul comun şi Noţiune. De altfel, interesul epocii era concentrat asupra disciplinelor teoretice. „Nevoia de a concepe logica într-un sens mai adânc decât acela de ştiinţă a gândirii pur formale a fost prilejuit, spune Hegel, de interesul religiei, al statului, al dreptului şi al moralităţii".[19] Abia ulterior, odată cu avântul tehnicii, va fi infirmată teza lui Hegel „... că filosofia kantiană n-a putut avea nici o influenţă asupra tratării ştiinţelor".[20]

Dar Kant însuşi a fost conştient de faptul că Ideea are tangenţă cu morala – disciplină pur teoretică. În domeniul moral „ceea ce trebuie să fac" nu este reflexul lui „ceea ce se face", ci de multe ori chiar contrariul. Kant nu absolutizează însă Ideea, ci, dimpotrivă, arată pericolul distructiv al contradicţiei.

Din această cauză, filosofia kantiană devine criticabilă de pe poziţie hegeliană din *două* puncte de vedere: (1) datorită faptului că acordă prea mare atenţie empiricului (ceea ce nu prezintă interes teoretic) şi (2) nu acordă importanţă *pozitivă* Raţiunii speculative.

Problema lui Hegel era deci aceea de a depăşi poziţia kantiană în ansamblu. Această poziţie kantiană, identificată adesea cu poziţia tradiţională, datorită primului punct de vedere, este numită de către Hegel *poziţia Intelectului*. „Numele de Raţiune pe care-l dă ea (filosofia kantiană) conceptului poate cel mult să îngreuneze şi să ascundă înţelegerea sensului acestuia ... această filosofie transformă ea însăşi destul de curând Raţionalul în ceea ce ţine de Intelect şi în ceva condiţionat".[21] Prin urmare, Intelect la Hegel = Intelect + Raţiune pură + Raţiune speculativă la Kant. Pentru a distinge însă cele două semnificaţii ale Intelectului, vom numi Intelectul în accepţiune kantiană *Intelect pur* sau *Intelect kantian,* iar Intelectul în accepţie hegeliană va fi numit pur şi simplu Intelect.

Hegel opune Intelectului Raţiunea, care de asemenea nu trebuie confundată cu Raţiunea pură (care este *o parte* a Intelectului).

Înainte de a preciza ce înţelege Hegel prin Raţiune şi Speculaţiune trebuie să menţionăm faptul că, deşi aproape fiecare pagină hegeliană reprezintă implicit sau explicit o confruntare a Raţiunii cu Intelectul, Hegel nu tratează niciodată sistematic, *in extenso,* această problemă, ca de altfel multe alte probleme importante. Hegel avea în genere oroare de definiţii. Din această cauză, la el termenii au zeci de semnificaţii diferite, în funcţie de context. Aceste semnificaţii sunt mai mult sau mai puţin compatibile, deoarece se găsesc răspândite prin toate lucrările, deci *în contexte cu totul diferite* şi, în plus, datorită faptului că au fost scrise în *perioade diferite.* Pentru a nu comite greşeala, atât de des întâlnită în exegeza hegeliană, *id est* aceea de a ne referi doar la *un* text, vom proceda, în această problemă, cât şi în celelalte,

[19] Hegel, *Enciclopedia*, vol. I, *Logica*, Bucureşti, 1962, p. 65.
[20] *Ibidem*, p. 136.
[21] Hegel, *Credinţă şi ştiinţă*, în *Studii filosofice*, Bucureşti, 1967, p. 19.

urmărind, *pe cât posibil,* evoluţia cronologică a ideilor hegeliene, de la primele scrieri până la *Ştiinţa logicii* vol. 1, revizuită de Hegel în ultimul an al vieţii. Ceea ce vom urmări, în special, vor fi problemele comune, care, într-o formă sau alta, se repetă în aceste lucrări.

„Interesul Raţiunii, consideră Hegel, este acela de a suprima opoziţiile devenite fixe. Acest interes al Raţiunii nu are sensul că ea ar fi împotriva opoziţiei şi a limitării în genere, deoarece necesara sciziune este un factor al vieţii, care se formează opunându-se veşnic, iar totalitatea, în suprema formă de viaţă, este posibilă numai prin reconstituirea din suprema separare. Dar Raţiunea se opune fixării absolute a sciziunii de către Intelect, şi aceasta cu atât mai mult cu cât opusele în chip absolut au luat naştere chiar din Raţiune (speculativă – *n.n.*)".[22]

Ergo: Intelectul surprinde opoziţia. Aceasta pe două planuri. Unul empiric, al Intelectului pur, care opune materiei gândirea, obiectivului subiectivul; altul este planul Raţiunii speculative, din care se nasc antinomiile (teze şi antiteze). Spre deosebire de Intelect, care surprinde deci opoziţiile şi le absolutizează (obiectul = obiect, subiectul = subiect), Raţiunea *se opune acestei sciziuni.*

Intelectul, consideră Hegel, încearcă să se apere printr-o „aparenţă de Raţiune"[23] = Raţiune speculativă, negativă. Faţă de aceasta, „Raţiunea se înfăţişează ca forţă a absolutului negativ, deci ca negare absolută, şi totodată ca forţă a afirmării totalităţilor opuse, a totalităţii subiective şi obiective".[24]

Ergo: Spre deosebire de Raţiunea speculativă, care este doar negativă, se suprimă pe sine, Raţiunea hegeliană *este negativă şi afirmativă* în acelaşi timp. Spre deosebire de Intelect, care *separă,* Raţiunea *uneşte* contrarele.

Încă din primele sale lucrări (*ex ungue leonem*), Hegel s-a dovedit un adversar înverşunat al Intelectului, deşi, figurat, lasă să se înţeleagă că Intelectul ar fi principalul atacant „în lupta cu Raţiunea, Intelectul dobândeşte forţă numai în măsura în care Raţiunea renunţă la sine însăşi ...".[25]

Unul dintre meritele lui Kant, din punct de vedere hegelian, îl constituie faptul că acesta consideră ca fiind *obiectivă* şi primă gândirea. Obiectul nu mai este ceva dat, independent de subiect, ci este ceva care *devine* în procesul cunoaşterii. Independent de aceasta şi de gândire, în special, obiectul este o simplă aparenţă înşelătoare. Obiectivitatea şi legitatea, ceea ce este ferm şi sigur, se datoreşte gândirii. Ceea ce contravine însă concepţiei lui Hegel este faptul că pentru Kant există *trei* termeni diferiţi: obiectul în sine, gândirea şi subiectul. Din moment ce gândirea, care este subiectivă (este a subiectului) devine totuşi obiectivă (obiectivul) înseamnă că *obiectivul şi subiectivul sunt identice,* dar nu numai ele, ci în genere *trebuie să existe* o *identitate a contrariilor.* Raţiunii îi revine sarcina de a realiza această i-

[22] Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte şi sistemul filosofic al lui Schelling,* Bucureşti, 1967, p. 138.
[23] *Ibidem,* p. 140.
[24] *Ibidem,* p. 141.
[25] *Ibidem,* p. 140.

dentitate, dintre obiectiv-subiectiv, finit-infinit ş.a.m.d. Procesul prin care Raţiunea realizează această identitate este *Speculaţiunea*.

Istoric, după Hegel, a fost la început identitatea obiectivului şi a subiectivului. Apoi subiectivul a devenit conştient de sine şi s-a opus obiectivului: subiectul = subiect; obiectul = obiect. Lui Kant îi revine meritul de a fi opus *obiectului* un *subiect obiectiv*, fără să şteargă deosebirea dintre obiectiv, care rămâne în sine (*Ding an sich*) şi subiectiv, care rămâne gândirea omului. Primul care a încercat să integreze cele două laturi contradictorii a fost Jacobi. „În filosofia lui Jacobi ceea ce este prim este conştiinţa despre această opoziţie, iar opoziţia care este în cunoaştere fuge şi ea în contrariul ei la un „dincolo" al cunoaşterii, pentru a fi reprezentată ca rezolvată".[26] Acest „dincolo" nu convine lui Hegel. Contradicţia trebuie să-şi găsească o rezolvare *reală, aici.* Cu toate acestea, la Jacobi, apar şi idei care pot fi considerate speculative. Hegel citează: „Acolo unde este sens, este început şi sfârşit, acolo este separare şi legare, este acesta şi celălalt, iar sensul este al treilea...".[27]

Pentru Fichte, absolutul este subiect-obiect, iar Eul este această identitate a subiectului si obiectului.[28] Eul este deci un *subiect-obiect subiectiv.* Acel „dincolo" al lui Jacobi se transformă într-un „dincoace" ceea ce este tot atât de supărător. Meritul lui Fichte constă însă în aceea că proclamă Eul drept principiu. Or, Eul este un *principiu activ*. Unirea contrariilor se poate astfel realiza prin activitatea Eului. Sunt *trei* acte absolute ale Eului: (1) *autopunerea*, (2) *opunerea* şi (3) *unirea.*[29]

Dar subiect-obiectul subiectiv se opune unui subiect-obiect obiectiv, ca o compensaţie dialectică. „Absolutul, zice Hegel, se înfăţişează în fiecare din cele două, şi se găseşte complet numai în amândouă împreună, ca sinteză supremă în nimicirea ambelor întrucât sunt opuse; ca punct de indiferenţă absolută, absolutul le include în sine pe amândouă, le dă naştere la amândouă şi se naşte pe sine din amândouă".[30] „Pentru a suprima sciziunea, trebuie să fie suprimaţi ambii opuşi, subiectul şi obiectul; aceştia sunt suprimaţi ca subiect şi obiect întrucât sunt puşi ca identici". Principiul acesta al *identităţii absolute* este principiul lui Schelling. „În identitatea absolută subiectul şi obiectul sunt suprimate; dar fiindcă sunt în identitate, ele subzistă în acelaşi timp".[31]

Poziţia lui Hegel poate fi definită, pentru moment, ca fiind sinteza şi desăvârşirea contribuţiilor aduse de Kant şi urmaşii săi. Faţă de Kant, Hegel postulează o nouă Raţiune, opusă Intelectului, deci opusă întregului sistem kantian (Intelect pur + Raţiune pură + Raţiune speculativă). Raţiunea speculativă era dialectică şi negativă. Raţiunea hegeliană este negativă şi pozitivă în acelaşi timp, este dialectică şi nu este dialectică. De la Schelling, Hegel preia identitatea absolută. Deci laturile contradicţiei, care suprimau Raţiunea speculativă, o negau, sunt, la

[26] Hegel, *Credinţă şi ştiinţă*, p. 94.
[27] *Ibidem*, p. 63
[28] Hegel, *Deosebirea dintre...*, p. 161.
[29] *Ibidem*, p. 164.
[30] *Ibidem*, p. 194.
[31] *Ibidem*, p. 195.

rândul lor, suprimate, negate, și astfel Rațiunea devine pozitivă. Cum este însă posibilă *unirea* contrariilor? Nu prin Eu, căci acesta este subiectiv, nici prin opusul său, căci acela ar fi numai obiectiv, ci prin însăși identitatea lor originară. Unitatea contrariilor dă naștere „așa-numitei construcții a Ideii din *activități* contrare".[32] Ceea ce se naște este deci Ideea *(punctul de plecare kantian)*. Dar Ideea apare aici ca *rezultat*. Acest rezultat este rezultatul unei *activități*. Ideea, conform accepțiunii sale platonice și kantiene, nu are nici o legătură cu experiența. Ea nu este o imagine a obiectului, ci prototipul obiectului. Ideea este un concept pur al Rațiunii. Ea este deci rezultatul unei activități ideale. „*Activitatea ideală* are aceeași semnificație cu unitatea" (*Die ideele Tätigkeit ist schlechthin mit Einheit gleichbedeutend*).[33] Dar, din moment ce rezultatul este *Ideea*, iar activitatea prin care a fost obținut acest rezultat este o *activitate Ideală*, este evident că și punctul de plecare al acestei activități trebuie să fie *ideal*. „Din Idee pornește diviziunea sau construcția".[34]

Rațiunea este facultatea prin care poate fi concepută această activitate ideală. Activitatea în sine este *Speculațiunea*. Momentele Speculațiunii sunt: (1) identitatea originară a Ideii, (2) autodiferențierea ei în părțile sale contradictorii, (3) identitatea finală a Ideii. Dintre aceste *trei* momente, *numai momentul* (2) *este dialectic*.

Prin urmare, rămâne stabilită diferența evidentă dintre terminologia kantiană și cea hegeliană. Prin Intelect, Hegel înțelege ceea ce înțelege Kant prin Intelectul pur + Rațiunea pură + Rațiunea speculativă. Prin Rațiune el înțelege depășirea Intelectului – facultatea prin care poate fi concepută Speculațiunea. Numai unul dintre momentele Speculațiunii este dialectic. Mobilul întregii activități speculative este Ideea.

În felul acesta, principial vorbind, Hegel deschide perspectiva unui nou domeniu logic. Pozitivizând Rațiunea speculativă, el obține Speculațiunea pură. Aceasta ar trebui să fie alăturată Intelectului pur și Rațiunii pure, obținându-se astfel un *sistem integral* al gândirii. Din punct de vedere kantian, ar fi urmat o *examinare critică a Speculațiunii pure*. Această examinare nu a avut însă loc din două motive: (1) datorită faptului că Hegel *nu alătură* Speculațiunea pură celorlalte componente ale gândiri, ci *le înlocuiește* cu aceasta și (2) datorită faptului că Hegel era un *adversar al examinării critice*.

B. Logică pură și logică aplicată la Hegel

Hegel însuși este de acord, uneori, că prin examinarea critică a determinațiilor vechii metafizici „... s-a făcut, fără îndoială, un foarte mare pas înainte. Gândirea

[32] Hegel, *Jenenser Logik*, Berlin, 1968, p. 1.
[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*, p. 187.

naivă se mişca fără grijă în sfera acelor determinaţii care se înfăptuiau oarecum direct şi de la sine. Nimeni nu se gândea să se întrebe în ce măsură aceste determinări au, pentru sine, valoare şi valabilitate".[35] Scopul criticii kantiene era tocmai acela de a examina în prealabil facultăţile cunoaşterii, posibilităţile şi limitele ei. Aceasta, în vederea elaborării ulterioare a sistemului filosofic. „Ar urma, continuă Hegel, ca înainte de a cunoaşte să fie examinată facultatea cunoaşterii. Este, desigur, just că formele gândirii înseşi trebuie să fie făcute obiect de cunoaştere; numai că de îndată se strecoară o neînţelegere, aceea de a voi să cunoşti înainte de a cunoaşte, adică de a refuza să intri în apă înainte de a fi învăţat să înoţi".[36]

Alteori, Hegel critică cu destulă asprime poziţia kantiană. „Prima exigenţă este aceea de a examina mai înainte noţiunea, facultatea de cunoaştere, înainte de a trece la cunoaştere ... Dorim să cunoaştem cu ce vrem să prindem adevărul; ne reprezentăm acest lucru ca şi cum această operaţie s-ar face cu ajutorul unui instrument ... S-a crezut că prin aceasta s-a făcut o mare descoperire, însă (cei care au crezut acest lucru) s-au înşelat, cum se întâmplă aceasta atât de des în lume".[37] „Această pretenţie este identică cu cea a gasconului care nu vrea să intre în apă până nu ştie să înoate".[38]

Am reprodus aceste citate, deoarece ele contravin, în mod evident, cu poziţia obişnuită a lui Hegel. Negând sau diminuând importanţa descoperirii kantiene, se neagă implicit întreaga contribuţie a lui Kant, care, în fapt, nu a mai apucat să depăşească această primă exigenţă filosofică. În plus, Hegel pune greşit această problemă.

„Cum este posibil să cunoşti înainte de a cunoaşte"? este de altfel o problemă cunoscută încă din antichitate. O tratează Platon în dialogul *Menon*. Ea are două aspecte: unul banal, care se referă la cunoaşterea obişnuită şi altul special, care se referă la cunoaşterea ştiinţifică. În mod surprinzător, Hegel adoptă tocmai punctul de vedere banal, care duce la o aporie: sau nu se învaţă nimic sau se învaţă ceea ce se ştia dinainte. Este cazul gasconului. Acesta sau ştie să înoate înainte de a intra în apă, ceea ce este imposibil, sau nu va învăţa să înoate, deoarece nu intră în apă. Al doilea aspect este acela al cunoaşterii ştiinţifice, despre care vorbeşte şi Aristotel în *Analytica Posteriora*. Cine face ştiinţă, ştie, într-un anumit sens, *dinainte* anumite lucruri, în alt sens, nu le ştie. Ştiinţa presupune o acumulare de cunoştinţe, ea nu apare *ex nihilo*. Ştiinţa nu se naşte la infinit, în capul fiecărui gascon care vrea să o practice, ca deprinderea înotului, care într-adevăr trebuie luată *da capo* în fiecare caz, ca şi deprinderea de a merge. În ştiinţă există posibilitatea, ca de altfel şi în activitatea practică, de a profita de o experienţă acumulată. Ar fi imposibil de făcut ştiinţă, dacă fiecare savant ar trebui să reinventeze microscopul, telescopul etc. Acestea sunt *instrumente* obţinute deja. Înainte de a le utiliza, ele trebuie să fie examinate, trebuie

[35] Hegel, *Enciclopedia*, p. 108.
[36] *Ibidem*.
[37] Hegel, *Filosofia religiei*, Bucureşti, 1969, p. 31.
[38] *Ibidem*.

să fie cunoscute. Microscopul nu ajută la studiul planetelor, telescopul nu ajută la studiul moleculelor ș.a.m.d. În mod analog procedează și Kant. Intelectul pur nu poate fi utilizat la studiul Ideilor, Rațiunea pură nu poate fi utilizată la studiul obiectelor sensibile.

De ce se înscrie Hegel ca adversar al acestei examinări prealabile? În primul rând, datorită faptului că noul „instrument" *nu era dat în prealabil*. Hegel critică în permanență formele Intelectului, dar acestea erau studiate deja de peste 2000 de ani. În acest sens, are dreptate: formele speculative trebuiau mai întâi constituite în procesul cunoașterii. Cu această ocazie, ele pot fi și examinate: „... în cunoaștere, activitatea formelor gândirii trebuie unită cu critica lor".[39]

În al doilea rând, Hegel în genere, lasă uneori să se înțeleagă că într-adevăr el nu ar utiliza alte forme decât cele cunoscute. Prin urmare, nefiind vorba de un *nou* domeniu, acesta nu necesită o examinare specială.

a. *Despre evoluția concepției sistematice a lui Hegel*

Se pare însă că Hegel nu a fost întotdeauna pe o poziție chiar atât de fermă ca cea de mai sus. După cum se știe, în *Logica de la Jena,* Hegel are o altă împărțire a materialului, decât cea din *Logică* și *Enciclopedie.* Lucrarea are trei părți: I. Logica, II. Metafizica, III. Filosofia naturii. Trecerea de la Logică la Metafizică o face Cunoașterea. Deci: inițial Hegel a conceput Logica *independent* de Cunoaștere, în spirit kantian. Mai mult, după conținut, această Logică, nu este o logică a Ideii, deci nu este o logică speculativă, ci doar o simplă expunere, diferită ce-i drept de cele obișnuite, a formelor clasice. Întâi prezintă câteva categorii (Cantitatea, Calitatea, Nedeterminarea), dintre care Cantitatea este tratată exact ca la Kant (*Einheit, Vielheit, Allheit*): apoi Relația, la care intră Relația Ființei (exact ca la Kant: *Substantialitätsverhältnis, Kausalitätsverhältnis, Wechselwirkung*): în aceeași parte tratează formele obișnuite (Noțiune, Judecată, Silogism). După acestea, contrar obișnuitelor scheme triadice, sare peste o a treia componentă a Relației și trece la Proporție care conține: Definiția, Diviziunea și Cunoașterea. Urmează Metafizica (un fel de filosofie a Spiritului + legile gândirii!) și Filosofia naturii.

Logica de la Jena nu poate fi datată cu precizie. În *Realphilosophie*, datată de Hoffmeister 1803–1804, Hegel vorbește despre „prima parte a filosofiei" care construiește „Spiritul ca Idee" și ajunge la „absoluta identitate cu sine însuși".[40] În această perioadă, deci, Hegel concepea logica drept logică a Ideii, drept logică speculativă. Dar tot în această perioadă, în semestrul de iarnă 1803–1804, Hegel nu mai anunță separat Logica și Metafizica, ci *în unitatea lor,* ca idealism transcendental. Din această cauză, deși Hegel se apropie de adevărata logică speculativă, pe care ar fi urmat să o trateze în sine și pentru sine, el o „contopește" cu Metafizica, ceea ce în

[39] Hegel, *Enciclopedia*, p. 108.

[40] *Cf.* O. Pöggeler, *Fragment aus einer hegelschen Logik*, Hegel-Studien, Bd. 2, 1963, p. 49.

limbaj obişnuit (kantian) înseamnă că *o aplică la domeniul filosofiei.* Hegel este apoi consecvent punctului de vedere, după care formele se obţin în procesul cunoaşterii. El nu mai încearcă ulterior o tratare *independentă* a formelor, ci elaborează sistemul filosofic constituind în acelaşi timp formele logice, dar nu în puritatea lor, ci drept *forme aplicate* sau *determinate*, cum le numeşte el însuşi.

Chiar *Fenomenologia spiritului* este anunţată iniţial cu titlul *Logik als speculative Philosophie.* Prin urmare, în loc să se obţină o logică speculativă, în calitate de „instrument" al construcţiei ulterioare a unei filosofii speculative, se obţine *direct* filosofia speculativă, *id est* logica speculativă aplicată la filosofie, care este numită totuşi *Logica.*

Între 1808 şi 1809, *Logica* lui Hegel era împărţită în: logica ontologică, logica subiectivă, teoria Ideii.[41] Această împărţire reprezintă îndepărtarea definitivă de la obiectivul din 1803–1804, adică de acela de a elabora o logică a Ideii. Acum „teoria ideii" este numai o parte a *Logicii*, ceea ce face ca Ideea să aibă de acum o altă semnificaţie.

În 1810–1811 apare deja structura definitivă a logicii lui Hegel, cea reprodusă în *Wissenschaft der Logik*; logica Fiinţei, logica Esenţei, logica Conceptului. Prin urmare, *Logica* nu mai este logica Ideii. Ideea devine o parte din logica Conceptului, de fapt, o parte a sistemului filosofic care conţine: Viaţa, Cunoaşterea şi Binele.

Dezvoltarea, evoluţia sistemului hegelian a făcut ca treptat să piară intenţia şi posibilitatea realizării unei logici *pure* a Ideii, a Speculaţiunii.

La prima vedere, nu ar fi un inconvenient prea mare faptul că în loc de logică pură, Hegel ne oferă o logică aplicată. Inconvenientul se iveşte însă în momentul în care Hegel pretinde că ne oferă şi o „logică pură", pe care el o numeşte „Logica subiectivă".

b. *Despre semnificaţia logicii subiective*

Având în vedere faptul că Hegel însuşi înţelege prin „Logică obiectivă" disciplina care ia locul *vechii metafizici*, în speţă al *ontologiei*[42], ar urma ca logica propriu-zisă să fie *ulterioară* propriei sale aplicaţii filosofice. Deci „aplicaţia" ar trebui studiată înaintea a ceea ce este aplicat. Ar fi vorba de obţinerea celui care se aplică din propria sa aplicaţie. Faţă de sistemul general, însă, respectiv în *Enciclopedie,* se începe totuşi cu Logica. Deci dintr-un anumit punct de vedere logica *se obţine* şi din altul *se aplică.* Dar, în cele două cazuri nu este vorba de *aceeaşi* logică. Logica obţinută (logica subiectivă) se obţine în cadrul logicii care se aplică (logica mare). Paradoxal: *logica obţinută* nu *se aplică, iar logica ce se aplică* nu *este obţinută.*

[41] *Ibidem*, p. 57.

[42] Hegel, *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, 1966, p. 45.

În fapt, este vorba de un paradox aparent. Semnificația lui va fi ușor de explicat, după ce vom analiza pe scurt ce se înțelege prin logica obținută = Logica subiectivă și *ce trebuie* să se înțeleagă prin logica ce se aplică.

Logica subiectivă, în mod surprinzător, conține aceleași forme cunoscute de mai bine de 2000 de ani! Deci: Hegel este, din acest punct de vedere, un predecesor al lui Kant! Kant depășise deja logica tradițională, el descoperise Conceptul comun cu funcția propozițională, pe de o parte, și Ideea cu silogismul dialectic, pe de altă parte. Cum este posibil ca Hegel, care a pornit tocmai de la ultima descoperire să se reîntoarcă înapoi la Aristotel (noțiune, judecată, silogism)?

Din punctul de vedere al lui Hegel, nu ar fi o reîntoarcere. Ar fi vorba aici, așa cum s-a menționat la început, numai de „oasele unui schelet" care ar urma să fie reanimate, ceea ce pare imposibil chiar și în vorbirea figurativă.

Problema este însă cum reușește Hegel să „reanimeze" vechile forme logice și ce obține prin această „reanimare". Hegel supune formele logice metodei absolute, speculative, căreia nu-i poate rezista nimic și obține niște forme care în afară de *denumiri* nu mai au nimic comun cu semnificațiile lor autentice. Se obțin astfel niște scheme care *se pun, se opun* și *se compun.*

Aceasta este logica obținută, logica subiectivă. Ea este evident că nu se aplică, căci se dovedește a fi ea însăși o aplicație a Speculațiunii. A studia logica subiectivă, în forma în care o prezintă Hegel, nu înseamnă deci a studia contribuția *pur* logică a lui Hegel, ci una dintre consecințele ei, care, luată ca atare, se dovedește a fi și cea mai nefirească. Numai în acest sens are dreptate J. M. Bocheński, când îl consideră pe Hegel un ignorant în logică. Și Hegel este într-adevăr vinovat pentru impresia lăsată de celebrele sale „logici". Ce-i drept, Hegel prevede o astfel de înțelegere greșită. „S-ar mai putea pune aici, la început, numai întrebarea: de ce, dacă în logica speculativă noțiunea (*Begriff*) are un sens atât de deosebit de cel legat obișnuit de această expresie, numim totuși aici acest cu totul altceva noțiune, dând astfel prilej la neînțelegeri și confuzii?"[43] Justificarea pe care o aduce Hegel este destul de neconvingătoare. Ea privește într-adevăr cuvântul „noțiune". În cazul judecății, Hegel apelează la etimologia germană a cuvântului, destul de îndoielnică de altfel. Impresia generală este că ar fi fost într-adevăr mult mai nimerit să se renunțe la denumirile clasice. Aici însă intervin două motive, dintre care unul de natură dogmatică, care l-au obligat pe Hegel să mențină terminologia clasică.

Primul motiv este de natură obiectivă și subiectivă în același timp. Într-un articol, deosebit de interesant din acest punct de vedere[44], fizicianul W. Heisenberg demonstrează destul de convingător faptul că savantul în genere, creatorul științific, este departe de a fi un revoluționar în sensul vulgar al cuvântului, un dărâmător de teorii. Dimpotrivă, cu cât este un creator mai serios, el se străduiește nu să dărâme, ci să construiască utilizând materialul existent deja. Din acest punct de vedere,

[43] Hegel, *Enciclopedia*, p. 288.

[44] W. Heisenberg, *Änderungen der Denkstruktur im Fortschritt der Wissenschaft*, Studium Generale, 23 (1970).

Hegel este un exemplu de teoretician al acestei tendințe. Ba, s-ar putea spune că, în acest caz, a căzut victimă propriei sale teorii. Dacă filosofia în genere a fost concepută drept *istorie* a filosofiei, drept sistem care să conțină, în pura lor esențialitate, vechile sisteme, contrar concepției după care istoria filosofiei ar fi un șir de erori, în cazul de față, Hegel dezvoltă un domeniu într-adevăr *nou*, acela al Speculațiunii, ale cărei forme meritau să fie distinse *clar*, tratate independent și denumite în conformitate cu propriile lor semnificații. Este drept că în această direcție au lucrat efectiv Fichte și Schelling. Aceștia nu s-au sfiit să introducă denumiri noi, preluate în parte și de către Hegel, dar ei nu au surprins Speculativul în pura lui esențialitate, așa cum a făcut Hegel, iar a spune lucrurilor pe nume ar fi însemnat o delimitare clară între Hegel și predecesori. Dar nu trebuie să uităm că Hegel a murit în plină creație; nu trebuie să uităm că el era un filosof maleabil, că sistemul său mai putea suferi încă transformări.

Consecința cea mai neplăcută a menținerii terminologiei clasice, este însă de altă natură. Logica subiectivă ar fi putut deveni logica speculativă pură, căci aici gândirea era la sine, Speculațiunea s-ar fi putut gândi pe sine ca Speculațiune. Denumirile clasice însă nu au putut fi menținute *numai* ca simple denumiri. Hegel a fost nevoit să amestece aici și ceva din semnificația lor tradițională (cum ar fi tipurile de judecăți etc.). În felul acesta, a pierdut și ultima ocazie în care se putea trata *ex professo* Speculațiunea.

Dar acesta este numai unul din motive. În realitate, Hegel *a vrut,* cu această ocazie, să termine odată pentru totdeauna cu logica tradițională; modalitatea cea mai simplă fiind includerea ei într-o formă sau alta în sistem, tratarea ei speculativă. O încercare analogă s-a petrecut în zilele noastre, când reprezentanți ai logicii matematice au încercat să includă logica tradițională în sistemele lor axiomatice, să o trateze operațional. Dar, ceea ce a rezistat 2500 de ani și s-a dovedit a fi consistent și util *așa cum este* – devine imposibil de transformat. Astăzi am început, de exemplu, să ne plângem de faptul că memoria noastră pur umană nu mai este suficientă pentru a acumula universul cunoștințelor moderne. Pentru aceasta au fost inventate memoratoarele electronice, s-a inventat *altceva,* dar nimeni nu ar fi dispus să renunțe la propria lui memorie, așa mărginită cum este, pentru a deveni o mașină de memorat, sau la propria lui rațiune mărginită pentru a deveni o mașină de calcul. De ce să renunțe atunci la formele *naturale, proprii* memoriei și rațiunii sale mărginite?

În plus, atât la Hegel, cât și în logica matematică este evident faptul că formele tradiționale incluse *ad hoc* nu au nici o aplicație. Cărei forme speculative, în afară de cea *numită* judecată, i se poate aplica *clasificarea judecăților?* Este evident acum, de ce „logica obținută nu se aplică", deoarece, ca logică subiectivă ea nu este, la rândul ei, decât o aplicație, una dintre cele mai nereușite, de altfel.

Ce trebuie să se înțeleagă atunci prin „logica ce se aplică", dar nu se obține în sistem? Prin aceasta trebuie să se înțeleagă tocmai acea logică speculativă, a Ideii, care coincide cu metoda absolută; acea logică care precede sistemul; acea logică al cărei rezultat (aplicație) este sistemul însuși. Faptul că ea nu poate fi obținută în sistem este evident. Dacă ar putea fi obținută în sistem, atunci ar fi un fel de „logică

subiectivă" care nu ar mai putea fi aplicată, pe de o parte, iar pe de altă parte, ar fi necesară *încă* o logică *în afara* sistemului, care să fie aplicată la această logică.

Un sistem în care logica este ceva obținut, trebuie neapărat să conțină o parte anterioară logicului și una posterioară lui. La Hegel nu se mai putea petrece așa ceva din momentul în care a fost pus *semnul egalității între logică și metafizică.*

Din cauzele enumerate deja apare acel paradox al logicii hegeliene: „logica obținută nu se aplică, iar logica ce se aplică nu este obținută". Situația este numai în aparență paradoxală, deoarece Hegel dispune în realitate de o logică *anterioară* sistemului, pe care o aplică cu o consecvență cu mult mai strictă decât ar fi fost cazul – consecvență care duce în cele din urmă la subminarea întregului sistem.

C. Forme clasice și forme speculative

Acea logică, anterioară sistemului, deși nu mai poate fi tratată independent (Hegel de altfel nu își mai permitea să scrie nimic în afara sistemului), își găsește totuși locul în prefețe, introduceri și note, adică în acele *anexe* ale sistemului, care deveneau din ce în ce mai bogate, dovedind astfel necesitatea unor explicitări exterioare. Dacă lui Kant i se poate reproșa faptul că nu vrea să intre în apă înainte de a învăța să înoate, lui Hegel, după modul în care își expune sistemul, trebuie să i se reproșeze faptul că știa să înoate înainte de a intra în apă. Din această cauză, gasconul kantian apare neputincios, dar cel puțin sincer; gasconul hegelian te îndeamnă să te arunci în valuri, urmându-i exemplul – el va ieși la suprafață, dar pe tine te va lăsa pradă adâncului. Nu este de mirare că au fost destul de puțini aceia care s-au lăsat ispitiți. Au supraviețuit, dintre ei, numai cei care și-au luat, pentru orice eventualitate, mijloace sigure de salvare. În orice caz, nici unul nu i-a rămas dator gasconului.

În afară de anexele sistemului, logica propriu-zisă mai poate fi urmărită, cu multe rezerve însă, și în logica subiectivă, în special în prima parte, capitolul întâi (Conceptul).

a. *Hegel despre logica tradițională*

Dacă nu se ține cont de ceea ce înțelege Hegel prin Intelect, atunci se poate conchide, cum se face de obicei, că Hegel ar fi fost un adversar al logicii tradiționale, căci el combate în permanență Intelectul. Din acest punct de vedere, este apoi imposibil de justificat de ce Hegel admite totuși formele logicii tradiționale și de ce vorbește elogios la adresa lui Aristotel. Logica tradițională nu are *direct* nici o legătură cu așa-numita poziție a Intelectului. Dovada cea mai potrivită o constituie însăși filosofia lui Aristotel.

Aristotel este socotit părinte al logicii. Cu tot istoricismul său, Hegel admite că în afară de logica lui Aristotel nu a mai existat altă logică.[45] Mai mult chiar, afirmă că această logică este „până în ziua de azi, Logicul, care, ulterior, a fost numai depănat mai departe, îndeosebi de scolasticii evului mediu. Aceştia n-au adăugat o materie nouă, ci doar au dezvoltat-o pe cea veche. Opera timpurilor moderne în ceea ce priveşte logica stă mai ales în aceea că, pe de o parte, au fost lăsate afară multe din determinaţiile logice elaborate de Aristotel şi de scolastici, iar pe de altă parte s-a altoit pe ea o mare cantitate de material psihologic".[46] Caracterizarea de mai sus este aproape identică cu cea pe care o încearcă Łukasiewicz de pe poziţia logicii matematice.[47] Atât Hegel, cât şi Łukasiewicz, vor încerca să înglobeze în logicile lor numai logica *pur* aristotelică, teoria formelor clasice, fără nici un adaos.

Logica lui Aristotel este totuşi „o istorie naturală a gândirii finite"[48], formele expuse sunt numai forme ale gândirii intelective (*des verständigen Denkens*).[49] „Aceasta nu este logica gândirii speculative, nu e logica raţionalităţii ca diferită de aceea a Intelectului ... O astfel de logică nu este, prin natura ei, speculativă".[50]

Există deci *două* logici; una obişnuită, tradiţională, şi alta speculativă. Ele nu se exclud. Hegel recunoaşte meritele şi necesitatea logicii tradiţionale. „Nu e lipsit de interes să cunoaştem gândirea, chiar ca pură activitate subiectivă ... Interesul pentru această ştiinţă rezidă în faptul că, prin ea, învăţăm să cunoaştem gândirea finită în procedarea ei, iar ştiinţa este corectă dacă e conformă cu obiectul pe care îl presupune. Studiul logicii formale îşi are, desigur, utilitatea lui; prin ea, cum se obişnuieşte să se spună, ni se limpezeşte capul; învăţăm să ne concentrăm, să abstractizăm, pe când, în conştiinţa obişnuită, avem de-a face cu reprezentări sensibile ce se încrucişează şi se încurcă unele cu altele. În procesul abstractizării se realizează concentrarea spiritului asupra unui singur punct şi prin aceasta se câştigă obişnuinţa de a ne ocupa de ce e interior. Familiarizarea cu formele gândirii finite poate servi ca mijloc în vederea studiului ştiinţelor empirice, care procedează potrivit acestor forme; în acest sens, logica (tradiţională) a fost numită logică instrumentală".[51]

Ceea ce critică Hegel nu este logica tradiţională şi formele ei, ci *absolutizarea* acestor forme – poziţia Intelectului care reduce formele speculative la cele tradiţionale sau le studiază în mod tradiţional. Dar admiterea logicii tradiţionale nu înseamnă implicit şi absolutizarea ei. Cu toate că Aristotel a descoperit şi a tratat pe larg formele gândirii tradiţionale, care „se referă numai la relaţiile lucrurilor finite unele faţă de altele", el nu a substituit aceste forme celor speculative şi nu a procedat potrivit acestora în domeniul speculativ. „Dacă ar fi procedat conform lor (formelor tradiţionale), Aristotel nu ar fi filosoful speculativ pe care l-am cunoscut în cursul

[45] Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. I, Bucureşti, 1963, p. 643.
[46] Hegel, *Enciclopedia*, p. 69.
[47] *Cf.* J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford, 1958, p. 13.
[48] Hegel, *Istoria filosofiei*, p. 644.
[49] *Ibidem*, p. 653.
[50] *Ibidem*.
[51] Hegel, *Enciclopedia*, p. 69.

expunerii de mai sus. Nici una dintre tezele lui, dintre ideile, lui nu ar putea fi susținută, afirmată, nu ar fi valabilă dacă el s-ar fi ținut de această logică obișnuită. Nu trebuie să credem că, în măsura în care este speculativ, Aristotel a gândit, a înaintat și a demonstrat ascultând de această logică a sa, de aceste forme cuprinse în *Organon*: procedând astfel, el n-ar fi putut face nici un pas înainte, n-ar fi ajuns să formuleze nici o propoziție speculativă".[52] Deci, însuși întemeietorul logicii tradiționale poate fi luat ca exemplu de filosof care a tratat formele tradiționale fără să le absolutizeze, fără să se posteze pe acea poziție a Intelectului.

Dar formele tradiționale, cu toată utilitatea lor, nu satisfac exigențele științelor teoretice. „Neajunsul lor nu constă în faptul că sunt numai forme, ci în faptul că le lipsește forma".[53] Acesta este un lucru esențial. Aceste forme tradiționale pot fi depășite dacă sunt subordonate altor forme față de care ele devin *conținut*. „Ele, aceste forme, au greșeala de a fi în prea mare măsură conținut".[54] Lor le lipsește *forma*, adevărata lor formă, forma speculativă sau Ideea. Aceste forme, la care se referă aici Hegel sunt de fapt *formele noționale* sau noțiunile determinate în ierarhia lor, în special categoriile, noțiunile de maximă generalitate. Într-adevăr, noțiunile specii sunt subordonate noțiunilor gen, în ultimă instanță categoriilor. Categoriile sunt *un fel de* forme ale noțiunilor, dar ele însele rămân izolate, nu au la rândul lor o formă. În acest sens, ele *imită* doar forma speculativă.

În genere, „Logica (tradițională), pe cele trei trepte ale ei, caută zadarnic să imite categoriile absolutului (Speculativului)".[55] Prin urmare, nu numai noțiunea, ci și judecata și silogismul imită *ceva* din Speculativ. Dar modul acesta de cunoaștere are numai semnificație subiectivă: judecata, silogismul, nu este Judecată, nu este Silogism al lucrurilor însele.

Cu toate că, principial, Hegel acordă importanță logicii tradiționale și formelor ei, acestea nu își găsesc un loc precis în sistem. Cauza o constituie faptul că sistemul nu tratează explicit științele empirice, unde acestea se aplică. Soluția lui Hegel a fost aceea de a le îngloba în logica subiectivă, deși ele, în fond, nu fac decât să *imite* formele speculative. Astfel au luat naștere Noțiunea speculativă, Judecata speculativă și Silogismul speculativ. Soluția însă nu este acceptabilă, căci aceste forme se dovedesc a nu fi *nici formele tradiționale* și *nici formele speculative*. Locul formelor tradiționale va trebui deci căutat tot în acea „logică anterioară sistemului".

b. *Critica hegeliană a poziției Intelectului*

Ceea ce interesează în acest moment nu este critica generală a Intelectului, care a fost expusă deja, ci a *poziției* Intelectului, în special, în problema formelor speculative. Aceasta înseamnă: (1) faptul că există anumite forme de gândire

[52] Hegel, *Istoria filosofiei*, p. 654.
[53] *Ibidem*, p. 653.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*, p. 645.

tradiționale, *proprii* Intelectului, care sunt așa cum au fost caracterizate în paragraful precedent, dar (2) înseamnă că există o *poziție* a Intelectului, prin care se încearcă tratarea formelor speculative, care *nu sunt proprii* Intelectului – „felul de a vedea obiectele Rațiunii de pe simpla poziție a Intelectului" (*die blosse Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände*). Deci, ceea ce era just pentru formele tradiționale nu mai corespunde formelor speculative.

Apare aici ceva analog modului în care Hegel însuși tratează formele tradiționale în logica subiectivă. Este vorba de raportul dintre Obiect și Metodă. În primul caz, Obiectul erau formele tradiționale, iar Metoda era cea speculativă. Rezultatul a fost obținerea unor forme al căror denumiri erau tradiționale, dar nu mai conțineau nimic tradițional. În al doilea caz, Obiectul vor fi formele speculative, iar Metoda va fi a Intelectului. Formele care vor rezulta vor avea aceleași denumiri ca și cele speculative, dar *nu vor mai conține nimic speculativ, vor fi lipsite de conținut.*

Există, prin urmare, o diferență esențială, care nu se face de obicei, între formele tradiționale ale Intelectului, care sunt *în prea mare măsură conținut, dar sunt lipsite de formă,* și formele speculative tratate *de pe poziția* Intelectului, care sunt *în prea mare măsură forme, dar sunt goale de conținut.* Această diferență nu poate fi înțeleasă dacă se lucrează pe același plan.

Atitudinea lui Hegel față de formele tradiționale este în genere aceea de a le depăși, de a le integra drept *conținut al formelor speculative.* „Raportul științei speculative cu celelalte științe constă în faptul că ea nu lasă la o parte conținutul empiric al acestora, ci îl recunoaște și îl utilizează; ea recunoaște, de asemenea, generalul (propriu) acestor științe, legile, genurile etc. și îl utilizează în vederea propriului ei conținut" (*zu ihrem eigenen Inhalte verwendet*).[56]

Formele speculative tratate de pe poziția Intelectului *apar* ca ceva „mort, gol și abstract?"[57], forme „lipsite în sine de conținut"[58], „găunoase și goale, drept simple scheme și umbre"[59] ș.a.m.d.

Cauza acestei aparențe poate fi explicată prin aceea că Intelectul consideră formele speculative *pe același plan* cu formele tradiționale. Întrebarea este de ce unele sunt *numai* conținut, iar celelalte *numai* formă. Aici intervine o explicație, care lipsește la Hegel, din cauza tratării superficiale a problemei. El amintește faptul că Intelectul consideră formele numai subiectiv, ca fiind doar forme ale gândirii noastre, conținutul sau materia lor fiind ceva exterior. „Când logica este acceptată drept știința gândirii în general, atunci prin aceasta se înțelege că această gândire ar constitui *simpla formă* a unei cunoașteri, că logica ar face abstracție de orice conținut și așa-numita a doua *parte componentă,* care ar aparține unei cunoașteri, *materia,* ar trebui să fie dată de altundeva ...".[60]

[56] Hegel, *Enciclopedia*, p. 49.
[57] *Ibidem*, p. 287.
[58] *Ibidem*, p. 288.
[59] *Ibidem*, p. 292.
[60] Hegel, *Știința logicii*, p. 26.

Formele tradiționale sunt deci forme care *se referă la un conținut exterior*, care pot fi confruntate cu acest conținut. Mai mult, adevărul lor rezidă într-o astfel de confruntare (în cazul judecății, de exemplu). Referindu-ne numai la formele noționale, care sunt în discuție, constatăm că acestea sunt de două tipuri (în sens kantian) sau Concepte comune (*in multis*) sau Noțiuni (*ex multis*). Primele pot fi confruntate cu lucrurile individuale *în care sunt,* ultimele cu lucrurile individuale *din care sunt.* Acestea sunt formele tradiționale care sunt în prea mare măsură conținut și care au totodată și conținut exterior. Formele speculative (în sens kantian) sunt Idei-Concepte ale Rațiunii pure. Ele nu au nici o legătură cu lucrurile individuale. Dacă sunt puse însă pe același plan cu formele tradiționale, atunci Ideile sau formele speculative apar fără nici un corespondent în lumea obiectivă, deci *fără nici un conținut.* Scopul logicii speculative va fi acela de a dezvălui conținutul Ideilor.

Un alt neajuns al tratării formelor speculative de pe poziția Intelectului se datorește unei alte particularități a formelor tradiționale și anume *rigiditatea* lor, *fixitatea.* Dacă formele speculative sunt identificate cu cele tradiționale, atunci ele sunt transformate în determinații rigide, care nu au nici o legătură una cu cealaltă, care se exclud reciproc. Intelectul optează atunci pentru una dintre ele. „Lupta Rațiunii este efortul de a frânge ceea ce Intelectul a fixat".[61]

În fine, un ultim neajuns al poziției Intelectului rezidă în faptul că „... reține determinațiile unilaterale ale gândirii în izolarea lor, pe când idealismul filosofiei speculative, dimpotrivă, are la bază principiul totalității și trece dincolo de unilateralitatea determinațiilor abstracte ale Intelectului...".[62]

Defectele Intelectului trebuie să fie înlăturate prin calitățile unui alt tip de gândire, ale Rațiunii sau Speculațiunii. Hegel acordă totuși un rol limitat și Intelectului, ca punct de plecare al gândiri. El consideră că „Din punctul de vedere al formei, *logicul* prezintă trei laturi: a) cea abstractă sau a Intelectului; b) cea dialectică sau negativ-rațională; c) cea speculativă sau pozitiv-rațională".[63]

Se observă imediat faptul că în această viziune a logicului, esențialmente, ar intra, de data aceasta, și Intelectul pur (kantian), deoarece punctul b) este tocmai Rațiunea speculativă, dialectică. În fapt, aici este vorba tot despre Intelectul hegelian propriu-zis, deși latura b) este o componentă a aceluiași Intelect. Explicațiile pe care le dă Hegel, ulterior, dovedesc că cele trei componente sunt trecute cu altă semnificație decât cele utilizate până în acest moment. Aici nu mai este vorba de logic în genere, ci de logicul în interpretare hegeliană, de logicul speculativ, de Idee. „Logica este știința Ideii pure", spune Hegel.[64] Aceasta înseamnă că el face din Idee Obiect al logicii, adică face o logică al cărei Obiect nu figura în logica tradițională și era tratat de către Kant numai *negativ,* deci pentru a fi *exclus* din logică. Toate acestea dovedesc faptul evident că în citatul anterior nu mai este vorba de Intelect

[61] Hegel, *Enciclopedia,* p. 93.
[62] *Ibidem*, p. 92.
[63] *Ibidem*, p. 157.
[64] *Ibidem*, p. 61.

în sine, care operează cu forme tradiționale, ci de un Intelect aplicat formei speculative, fără a fi însă conform *poziției* Intelectului, *id est* poziției care *se limitează* la Intelect. Este vorba aici de un Intelect *care se lasă depășit*: despre o Rațiune dialectică care de asemenea se lasă depășită și, în fine, de o Speculațiune pură, care semnifică unitatea lor.

Aceste *trei* momente *devin momente* ale Ideii. Meritul lui Hegel nu constă în descoperirea lor. Primul moment este cel obișnuit al surprinderii Ideii, ca fiind *ceva*. Al doilea moment, cel dialectic, este evident descoperirea lui Kant. Trecerea de la primul moment la al doilea, *necesitatea* trecerii, în genere, *deducerea* determinaților contradictorii, este meritul lui Fichte[65], iar *identitatea, unitatea finală* a contrariilor este meritul lui Schelling. Meritul lui Hegel este acela de a fi făcut din aceste *trei* momente, *momente ale Ideii*. Prin aceasta însă Ideea nu mai este o formă simplă, ci un *complex* de forme. Ea are deci formele sale subordonate, forme care corespund celor trei momente, dar care *nu mai pot fi gândite* și *nici măcar exprimate* cu ajutorul vechilor forme tradiționale. Momentele Ideii necesită *forme speciale,* aceasta este marea descoperire a lui Hegel. Kant, Fichte și Schelling au surprins momentele Ideii, dar le-au surprins *izolat* și nu le-au ridicat la rangul de *forme ale Ideii* sau forme ideale. Din această cauză, ei au rămas pe poziția Intelectului, au utilizat în continuare modalitatea intelectivă de a concepe și a exprima speculativul.

c. *Specificul formelor speculative*

Logica, în concepția lui Hegel, este „știința *formei absolute,* care e în sine totalitate și conține în ea *ideea pură a adevărului însuși*... Această formă și este, din această cauză, de cu totul altă natură decât este considerată de obicei forma logică" (*Diese Form ist darum auch von ganz anderer Natur, als gewöhnlich die logische Form genommen wird*).[66]

Este evident, prin urmare, nu numai faptul că Hegel însuși este conștient de faptul că logica speculativă este cu totul altceva decât cea obișnuită, dar și faptul că deosebirea, natura cu totul diferită o constituie Obiectul ei, forma speculativă = Ideea. Obiectul logicii speculative este deci *altul decât* al logicii tradiționale, forma lui, în genere, este alta. În limbaj kantian, forma speculativă este altceva decât forma Rațiunii pure sau forma Intelectului pur. Această deosebire trebuie să se facă vădită nu numai la nivelul formei logice în genere, ci și la nivelul formelor specifice ale fiecăreia dintre cele *trei tipuri* de forme logice. Deoarece Hegel identifică Intelectul pur și Rațiunea pură cu ceea ce numește el Intelect, la Hegel nu va fi vorba de o triplă raportare de tipuri formale, ci de raportul dintre formele Intelectului și formele Speculațiunii sau Rațiunii (în sens hegelian). Această raportare va pune în evidență câte ceva din specificul formelor speculative în genere.

---

[65] *Cf. Ibidem*, p. 111.

[66] Hegel, *Știința logicii*, p. 590.

α. Conceptul

Există în logica speculativă ceva analog noțiunii – acesta este Conceptul. Subtilitatea spiritului kantian, analitică prin definiție, a surprins deosebirea dintre *Notio* și *Conceptus comunis*, dar această deosebire nu are sens decât în sistemul kantian și în limba latină (*Notio – Conceptus*). În mod obișnuit, în limba germană, apare același termen *Begriff*, care are semnificații destul de diverse și destul de îndepărtate de ceea ce ar trebui să desemneze *în logică*. Pierzând subtilitatea kantiană, Hegel ajunge să înțeleagă prin Concept trei lucruri cu totul diferite. Când Hegel spune că „Trebuie să deosebim ceea ce în mod obișnuit a fost numit Concept de Conceptul în sens speculativ"[67], nu se poate ști precis la ce se referă prin cuvintele „în mod obișnuit". Iar când spune „... Conceptul nu este simplă determinare prin Intelect"[68], nu putem fi siguri că prin aceasta trebuie înțeles faptul că el, Conceptul, nu este noțiune, sau trebuie înțeles că nu este Concept comun. În realitate, Conceptul nu este nici una, nici alta. Deși terminologia hegeliană este destul de imprecisă, acest lucru poate fi dovedit cu texte.

„În logica Intelectului, spune Hegel, se obișnuiește a se considera Conceptul ca o simplă formă a gândirii, mai precis ca o reprezentare generală (*allgemeine Vorstellung*)".[69] Aici este vizată Noțiunea. Aceasta, continuă Hegel, este o *înțelegere inferioară* a conceptului. Însă Hegel, care, de obicei nu confundă generalul *abstract* (*ex multis*) cu generalul comun (*in multis*), căci spune „Generalul Conceptului nu este doar ceva comun"[70], tratează adesea fără discernământ cele două planuri. „Când se vorbește despre Concept, afirmă el, se are de obicei în vedere numai generalitatea abstractă (*ex multis*) și Conceptul este definit ca reprezentare generală. În acest sens se vorbește despre conceptul de *culoare, plantă, animal* etc., socotindu-se că aceste concepte s-ar produce lăsând la o parte specificul prin care diferitele culori, plante, animale etc. se deosebesc între ele și reținând ceea ce le este comun (*in multis*). Acesta este felul în care Intelectul înțelege Conceptul".[71] Prin urmare, deși nu se referă explicit la Conceptul comun, este evident că Hegel distinge Conceptul său, care nu este nici măcar noțiune, de acel *comun* inferior noțiunii. Deci, Conceptul nu este nici noțiune, nici Concept comun.

Faptul că Hegel menține denumirea de „Concept" pentru „acest cu totul altceva", se datorește, în primul rând, după cum s-a amintit, interesului de a îngloba în sistem formele clasice, și apoi, argument cu totul neconvingător „... că, oricât ar fi de mare diferența dintre Conceptul logicii formale și Conceptul speculativ, la un examen mai îndeaproape reiese, totuși, că semnificația mai adâncă a Conceptului nu este nicidecum atât de străină limbajului comun, cum pare a fi la început".[72]

---

[67] Hegel, *Enciclopedia*, p. 49.
[68] *Ibidem*, p. 157.
[69] *Ibidem*, p. 287, 290.
[70] *Ibidem*, p. 292
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*, p. 288.

Dacă se fac, în prealabil, distincțiile necesare, atunci, cel puțin pentru limba română, poate fi menținut termenul „Concept", căci acum este clar că prin Concept se înțelege cu *totul altceva decât* prin noțiune. Deci putem spune „noțiunea culoare", „noțiunea plantă", „noțiunea animal", dar nu putem spune „conceptul culoare", „conceptul plantă" etc. În limba germană situația este mai dificilă, acolo trebuie folosit un termen special. Cel mai nimerit este chiar acela utilizat uneori de către Hegel, *id est,* atunci când este vorba de noțiune poate să apară simplu *Begriff: când* este vorba de Concept, să i se adauge determinativul *spekulativ.*

Ajungem deci la un punct nodal al cercetării. Acum se poate spune, fără a ști încă *ce este* Conceptul, *ceea ce nu este el.* În mod concret se poate spune, fără a trezi neînțelegeri, că „plantă", „culoare" etc. *nu sunt* Concepte. „Cele care se numesc, de asemenea, Concepte, și anume Concepte determinate, de exemplu, *om, casă, animal* etc. sunt simple determinații și reprezentări abstracte (*id est* noțiuni) ..."[73] Acestea, continuă Hegel, fac abstracție tocmai de Concept (*gerade vom Begriffe abstrahieren*). Generalul abstract sau noțiunea este numit de către Hegel „concept lipsit de concept" (*begrifflose Begriff*).[74] „Intelectul, continuă el, este facultatea corespunzătoare unor astfel de concepte".

Noțiunile sunt, prin urmare, un fel de *pseudo-Concepte.* În cazul în care sunt prezentate drept Concepte, ele pot fi socotite *Concepte false.* Este cazul „așa-numitului Concept al celor o sută de taleri", care este un Concept fals (*der sogenannte Begriff der hundert Taler ist ein falscher Begriff*).[75] Ar fi, spune Hegel, o adevărată *barbarie* să se considere noțiunile sau reprezentările, cum ar fi „o sută de taleri", ca fiind Concepte.[76]

Care sunt *adevăratele* Concepte, se va vedea însă în capitolul următor.

β. Arheotomia

Există în logica speculativă și ceva analog judecății – aceasta este Arheotomia = *împărțire originară,* în germană *ursprüngliche Theilung.*[77] Hegel o numește și *das Urteilen* pe care o deosebește de simpla judecată (*das Urteil*). „Împărțirea (*die Einteilung*) exprimă dezvoltat această determinare a lui (a Conceptului); ea este *Judecata* lui, dar nu o Judecată despre un obiect oarecare luat exterior, ci împărțirea originară, adică determinare a conceptului în el însuși" (*nicht ein Urteil ... sondern das Urteilen*).[78] Cu toate acestea, ca și în cazul Conceptului, Hegel păstrează pentru Arheotomie denumirea de Judecată. Prin aceasta creează o și mai mare neînțelegere decât în cazul conceptului.

---

[73] *Ibidem*, p. 294.
[74] Hegel, *Știința logicii*, p. 607.
[75] *Ibidem*, p. 70; *vide* și *Știința logicii*, pp. 41–42, pentru *triunghi, animal, mamifer, pasăre.*
[76] *Cf.* Hegel, *Enciclopedia*, p. 128.
[77] *Ibidem*, p. 296.
[78] Hegel, *Știința logicii*, p. 41.

„În privința aceasta, se simte Hegel obligat să precizeze, trebuie chiar de la început să facem observația generală că propoziția în forma unei judecăți, nu este aptă să exprime adevăruri speculative (*Der Satz, in Form eines Urteils, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken*): cunoașterea acestei circumstanțe ar fi în măsură să înlăture multe înțelegeri greșite ale adevărurilor speculative ... Lumina paradoxală și bizară în care apar celui nefamiliarizat cu gândirea speculativă multe concepții de-ale filosofiei mai noi provine de la forma judecății simple când aceasta e întrebuințată spre a exprima rezultate de natură speculativă".[79] Este evident că toată această „lumină paradoxală și bizară" se datorește în fond lui Hegel însuși.

Antinomiile kantiene apăreau drept *raționamente dialectice*, împărțite în teze și antiteze. Era evident că aici nu poate fi vorba despre o *Judecată*. Nu putea fi vorba nici măcar de *două* judecăți obișnuite, ci de un raționament *dialectic* în care erau *argumentate două* judecăți contradictorii. De fapt, două judecăți cu același subiect, dar predicate contradictorii. Subiectul comun nu era însă o noțiune, ci o *Idee*.

Pentru Hegel, subiectul comun este Conceptul, care se împarte pe sine în părțile sale contradictorii. Este vorba aici de o împărțire (*Einteilung*), dar nu de una obișnuită, ci originară (*ursprüngliche*). Deci nu poate fi vorba de o *predicație* = esența judecății. De altfel Hegel însuși arată limitele vechii metafizici, care se mărginea la studiul predicatelor ce revin unui obiect al cunoașterii. „Aceste predicate sunt însă determinații mărginite ale intelectului, care exprimă numai o limită și nu adevărul".[80] Când e vorba de lucruri finite, este, fără îndoială, cazul ca ele să fie determinate prin predicate finite, și aici Intelectul cu activitatea sa este la locul lui. „Obiectele Rațiunii nu pot fi însă determinate prin astfel de predicate finite și străduința de a le determina astfel a fost lipsa vechii metafizici".[81]

Ca și în cazul precedent, în care noțiunea în calitate de Concept apărea drept Concept fals, tot astfel, judecata este improprie să exprime speculativul și, în calitate de Arheotomie, este unilaterală și falsă prin propria ei formă (*das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch*).[82]

γ. Ideea

Consecvent punctului său de plecare, Hegel, după cum s-a amintit deja, consideră că întreaga logică speculativă este știința Ideii pure (*Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee*). Conceptul și Arheotomia nu sunt decât momente ale Ideii. Ideea însăși nu este altceva decât *unitatea* acestor momente, *identitatea* lor. Dezvoltarea sistemului l-a obligat pe Hegel să rezerve Ideii un loc aparte ca unitate a Conceptului și a Obiectivității. Aici însă nu este vorba de acea semnificație a Ideii, pe care am putea să o numim *sistematică*.

---

[79] *Ibidem*, p. 72.
[80] Hegel, *Enciclopedia*, p. 89.
[81] *Ibidem*, p. 90.
[82] *Ibidem*, p. 91.

Tot din această cauză, se acordă mai multă importanță Conceptului decât Ideii. Deşi nu pierde semnificația pură a Ideii, Ideea apare de exemplu „existând drept Concept" şi „în forma Judecății"[83], deci Ideea este Concept şi Judecată, sau altfel spus momentele Ideii sunt Conceptul şi Judecata, Hegel procedează adesea invers, considerând că Judecata este „Conceptul în specificitatea sa"[84], iar Ideea este „Conceptul adecvat".[85] În aceste cazuri, prin judecată se înțelege Arheotomie.

Este, prin urmare, acelaşi lucru să spunem Ideea în forma Conceptului sau Conceptul în forma Ideii. Se poate spune de asemenea atât Conceptul în forma Arheotomiei, cât şi Ideea în forma Arheotomiei. Arheotomia la rândul ei poate fi în forma Conceptului, forma ei inițială, sau în forma Ideii, forma ei finală.

Tocmai această identificare a momentelor, este ceva *asemănător* raționamentului sau Silogismului tradițional. Analogia este, în acest caz, mult mai puțin evidentă decât în cele precedente.

Fără a intra în amănunte, este uşor de văzut, şi de data aceasta, că Silogismul despre care este vorba aici nu este silogismul „în accepția vechii logici", ci „în natura lui adevărată"[86] ş.a.m.d.

Conceptul, Arheotomia şi Ideea se dovedesc astfel a fi momente identice, care în *unitatea* lor alcătuiesc ceea ce Hegel numeşte Speculativul. Speculativul nu se substituie Ideii. Speculativul este Ideea şi, invers, Ideea este Speculativul. Ceea ce se obține însă prin Speculativ este *coborârea* Ideii la rang de *moment* al propriului ei proces, pe de o parte, şi, în acelaşi timp, ridicarea acestui moment la rang de *totalitate* a unor momente diferite, pe de altă parte.

D. Raportul dintre noțiune şi concept

Studiul comparativ al formelor tradiționale şi speculative înlesneşte o determinare *negativă* a Speculativului în genere. Se înțelege că acest speculativ nu este *totuşi* Speculativul hegelian, deşi determinațiile negative au fost obținute urmărind strict texte din lucrările lui Hegel. Hegel nu ar fi admis tratarea independentă a Speculativului. Pentru el Speculativul este sistemul, deci, în termenii noştri, Speculativul *aplicat*. În *Logica* lui Hegel apare Ființa, Esența, Conceptul, fiecare cu subdiviziunile respective: Ființa: Calitatea, Cantitatea, Măsura, care la rândul lor sunt divizate ş.a.m.d. În *logica pur speculativă* nu au ce căuta aceste categorii. Într-un anumit sens, logica pur speculativă trebuie să conțină *numai* Metoda speculativă, *fără* sistem. Dar logica în genere, nu poate fi numai Metodă. Acestei Metode cu totul

[83] *Ibidem*, p. 315.
[84] *Ibidem*, p. 296.
[85] Hegel, *Ştiința logicii*, p. 756.
[86] Hegel, *Enciclopedia*, p. 78.

abstracte, ruptă de aplicațiile ei, trebuie să-i corespundă și un Obiect abstract. Obiectul Metodei este Metoda Obiectului. În logică Obiectul și Metoda sunt identice. Care este Metoda silogistică? Este însăși silogistica. Expresia concentrată a acestei situații a fost formulată încă de către Aristotel. Este vorba de faptul că în logică „gândirea se gândește pe sine". Este esențială, pentru cercetarea de față, stabilirea exactă a poziției lui Hegel față de această formulă.

a. *Logica este gândirea gândirii*

Hegel este de acord cu faptul că în logică Obiectul și Metoda sunt identice, spre deosebire de celelalte științe.[87] Logica = filosofia „trebuie să facă din gândire obiect al gândirii (*das Denken zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen*).[88] Logica lui Hegel trebuia să fie, în mai mare măsură decât cea tradițională, gândire a gândirii (*Denken des Denkens*).[89]

În principiu, Hegel admite că „în logică avem de-a face cu gândul pur sau cu purele determinații ale gândiri ... În logică, gândurile sunt concepute ca neavând alt conținut decât cel aparținând gândirii înseși ..."[90] În acest sens, nu este nici o deosebire între logica tradițională și cea hegeliană.

Hegel admite chiar faptul că logica, drept disciplină a gândirii pure, se aplică apoi celorlalte științe, exact ca în concepția clasică. „Dacă, potrivit celor precedente, considerăm logica drept sistem al determinațiilor *pure* ale gândirii, atunci celelalte științe filosofice, filosofia naturii și filosofia spiritului, se prezintă, dimpotrivă, ca o logică aplicată, deoarece logica este sufletul care le dă viață."[91] „Țelul celorlalte științe este atunci numai acela de a recunoaște formele logice în formațiile naturii și ale spiritului, care nu sunt decât moduri de expresie particulare ale formelor gândirii pure."[92]

Mai mult, Hegel admite *în principiu* chiar faptul că în logica speculativă, gândirea trebuie să se gândească pe sine și la nivelul formelor. După cum în logica tradițională nu trebuie să fie vorba de o *anumită* noțiune, de o *anumită* judecată, tot așa „Ideea însăși nu trebuie luată ca Idee despre *ceva anume,* la fel cum Conceptul nu trebuie luat numai drept Concept determinat".[93] Noțiunea clasică, de exemplu, este forma noțiunilor, este noțiunea noțiunilor, ca și judecata, care este judecata judecăților. Altfel spus, orice noțiune are forma noțiunii; orice judecată are forma judecății.

---

[87] Hegel, *Știința logicii*, p. 25.
[88] Hegel, *Enciclopedia*, p. 58.
[89] *Ibidem*, p. 62.
[90] *Ibidem*, p. 77.
[91] *Ibidem*, p. 78.
[92] *Ibidem*.
[93] *Ibidem*, p. 346.

În privința Conceptului, de exemplu, Hegel spune în numeroase locuri că ceea ce interesează este Conceptul conceptului (*der Begriff des Begriffs*)[94], Conceptul în el însuşi, care este *numai unul,* ca şi Forma formelor din logica tradiţională, el este baza conceptelor determinate (*der Begriff an ihm selbst, und dieser ist nur Einer ... die Grundlage der bestimmten Begriffe ist*).[95]

Fără să intrăm în amănunte, specificăm faptul că pe baza gândirii care se gândeşte, Hegel crede că se pot rezolva două probleme fundamentale ale logicii speculative: raportul dintre Conţinut şi Formă şi raportul dintre Obiectiv şi Subiectiv. Din moment ce gândirea se are pe sine ca Obiect, este gândire a gândirii, iar Formele sunt Forme ale formelor, înseamnă că ele sunt *Forme cu Conţinut*, nu sunt Forme goale, deşi acestora, spre deosebire de cele clasice, nu le corespunde ceva concret-senzorial. Formele speculative au Conţinut, iar acesta este propriul lor Conţinut; nu unul exterior: unul de aceeaşi natură, de natura gândirii. Hegel, însă, desconsiderând formele clasice, asimilându-le sistemului drept forme speculative, consideră că *în genere* nu mai există *alt* Conţinut decât Conţinutul acestor forme = gândirea.

Pe de altă parte, considerând că gândirea *se* gândeşte pe sine şi identificând Subiectul (Eul) cu această gândire („Eu şi gândire sunt totuna sau, mai precis, Eu este gândirea întrucât gândeşte, gândirea gânditoare")[96], ajunge la concluzia că nu este nici o deosebire între Subiect şi Obiect. Obiectul este gândirea gândită, Subiectul este gândirea care gândeşte. În fapt, gândirea nu este Subiect. Formula corectă nu este „gândirea se gândeşte pe sine", ci „Subiectul gândeşte gândirea" sau, mai dezvoltat, „Subiectul gândeşte gândirea Obiectului". Este evident că în logică se face abstracţie de Subiect şi Obiect, dar aceasta nu înseamnă că ele *dispar,* şi cu atât mai puţin că sunt *identice.*

Dar toate acestea nu sunt decât principii *extra muros,* clădirea sistemului hegelian este cu totul altceva. Aici Obiectul nu mai este gândirea, şi gândirea nu mai este Obiect. Obiectul devine totul, iar gândirea devine Totalitate. De la gândirea care ar trebui să se gândească *pe sine* şi numai pe sine, Hegel ajunge la o gândire, care, gândindu-se pe sine, nu numai că *gândeşte* în acelaşi timp Totul, ci îl şi *produce* cu această ocazie.

Acestea sunt cauzele pentru care, contrar promisiunilor, logica lui Hegel nu începe cu Conceptul în sine, ci cu un *anumit concept,* anume Fiinţa. Conceptului în sine nu-i urmează Arheotomia în sine, ci Fiinţei îi urmează *arheotomia ei determinată* ş.a.m.d.

Se observă imediat faptul că, cel puţin logica obiectivă, pe care Hegel însuşi o consideră că ia locul ontologiei, nu este decât o *logică aplicată* – o logică aplicată la ontologie. Mai precis, este vorba de logica speculativă, *anterioară* sistemului, aplicată la ontologie sau metafizică în genere. Hegel însuşi, înainte de a începe

[94] Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 579.
[95] *Ibidem*, p. 21.
[96] Hegel, *Enciclopedia*, p. 76.

tratarea efectivă a logicii subiective recunoaște explicit: „Determinațiile logice de până aici, determinațiile Ființei și ale Esenței, nu sunt, ce-i drept, doar determinații ale gândirii (*sind zwar nicht blosse Gedankenbestimmungen*); în trecerea lor în altul, în momentul dialectic, și în reîntoarcerea lor în sine și în totalitate, ele se înfățișează drept *concepte* (*erweisen sie sich als Begriffe*). Dar ele nu sunt decât concepte determinate *(nur bestimmte Begriffe).*"[97] Deci Hegel însuși recunoaște că a introdus în logică *altceva decât* determinațiile gândirii – aplicațiile lor. În loc de Conceptul conceptelor, care este numai *unul,* Hegel ne oferă o *mulțime* de concepte determinate. Aceasta ar însemna, în limbaj tradițional, că cineva în loc să trateze despre noțiune, ar trata în logică despre noțiunea *cal,* despre noțiunea *om* etc.

Deci, nici măcar în sens hegelian, logica obiectivă nu face parte din logica speculativă. Ea în genere *nu este logică,* ci logică aplicată.

Am subliniat deja faptul că nici logica subiectivă nu se identifică cu logica speculativă. În primul rând, ea tratează despre formele tradiționale (Noțiune, Judecată, Silogism) și nu despre cele speculative, care, Hegel însuși a recunoscut, sunt cu *totul altceva*. Apoi, logica subiectivă, ca și cea obiectivă, tratează despre *concepte determinate* (ca: Mecanism, Chimism, Teleologie, Viață etc.) și despre conceptele subordonate acestora.

Prin urmare, pentru a desprinde specificul formelor speculative, pentru a le găsi, de data aceasta, determinațiile *pozitive,* va trebui să urmărim aceeași cale prin care am obținut determinațiile lor *negative, id est* va trebui să urmărim, în special, materialele anexe ale sistemului hegelian și, bineînțeles, să folosim din plin metoda comparativă; să studiem în paralel formele speculative și cele tradiționale. Mai precis, să comparăm determinațiile noțiunii cu determinațiile Conceptului, în măsura în care determinațiile celui din urmă pot fi tratate independent de acelea ale Arheotomiei și ale Ideii.

b. *Independența formelor logice*

Logica tradițională este o logică *ex principiis*. Aceasta înseamnă că formele de tip logico-tradițional, noțiunile determinate, judecățile determinate, ființează în virtutea unor principii care le garantează *posibilitatea de a fi*. Întrebarea de la care pornește logicul este de tip kantian: *Cum sunt posibile formele logice*?

Logica tradițională este doctrina care justifică *în parte* fiecare formă logică. Există, prin urmare, *trei* principii logico-clasice pentru cele *trei* tipuri de forme: noționale, judicative, silogistice. Aceste principii garantează *posibilitatea* de a fi a formelor respective. Nu interesează nici măcar faptul dacă ele sunt realmente sau nu, important este să poată fi. De aici decurge și faptul că, posibilitatea unei forme nu presupune explicit posibilitatea celorlalte, și, cu atât mai puțin, subzistența lor. Numai în cazul în care este vorba de *realizarea* acestei posibilități se dovedește că

[97] *Ibidem*, p. 290.

în *structura* unora dintre ele sunt cuprinse altele sau, altfel spus, că unele alcătuiesc structura celorlalte. De exemplu, noțiunile alcătuiesc structura judecății, iar judecățile structura silogismului.

Prin urmare, în logica tradițională, obiectele de studiu sunt *independente formal,* dar *dependente structural.* Din această cauză, formele clasice pot fi studiate independent.

În istoria logicii clasice nu s-a făcut întotdeauna o distincție precisă între formă și structură la nivelul *fiecărei* forme. Acest lucru a permis ca să fie uneori tratată *pur* formal numai una dintre cele trei forme, care devenea astfel *formă de bază,* iar celelalte forme să fie *deduse structural* din aceasta. Considerată ca formă de bază, noțiunea nu are cu cine să se combine, căci ea este *una* și *numai una,* ea nu are plural. Noțiunea reprezintă numai posibilitatea noțiunilor. Dar noțiunile *realizate* se pot combina. Ele pot alcătui judecăți. Judecățile se dovedesc deci alcătuite din noțiuni, iar făcând apoi abstracție de diferitele noțiuni realizate se obține *structura* judecății, care este *noțională*, dar nu se mai poate obține *forma* judecății, care nu mai este noțională. Apoi, se consideră că judecățile realizate alcătuiesc silogisme. Se face abstracție de diferitele judecăți concrete și de noțiunile concrete care le alcătuiesc și se obține *structura* silogismului, care este judicativă *(materia proximă)* și noțională (*materia remota*), dar nu se mai poate obține *forma* silogismului. Din această cauză, se consideră că judecata ar fi o *operație* cu noțiuni, iar silogismul o *operație* cu judecăți. În acest caz, numai noțiunea rămâne formă pură.

În alte cazuri, judecata este considerată ca formă de bază. Se constată apoi că părțile componente ale structurii judecății se realizează prin noțiuni. Se face abstracție apoi de conținutul concret al noțiunilor și se obțin noțiunile ca posibilități structurale ale judecății (*notio subjicibilis vel praedicabilis*). Din judecăți determinate se obțin apoi silogisme ș.a.m.d. Se poate porni și de la silogism către noțiune.

În toate aceste cazuri, se obține propriu-zis *numai* o singură formă logică independentă, celelalte se obțin fie prin *realizarea* formei de bază, fie prin *operații* asupra acesteia. Esențial este faptul că formele obținute nu mai sunt propriu-zis forme, ci numai *structuri* logice. Posibilitatea utilizării fiecăreia, dintre cele trei forme, drept formă de bază, dovedește *de facto* că fiecare dintre ele poate fi tratată *pur* formal *independent* de celelalte.

În logica speculativă situația este cu totul alta. Aici avem propriu-zis *numai o singură formă logică*. Aceasta este Ideea. Conceptul, Arheotomia și Ideea nu sunt altceva decât momente ale Ideii. Ideea este Conceptul, Ideea este Arheotomia, Ideea este Ideea. În termeni hegelieni: Ideea este în sine; Ideea este în altul ei, care se dovedește a fi tot ea; Ideea este în sine și pentru sine. Spre a evita, din punct de vedere tradițional, identificarea Ideii ca totalitate cu Ideea ca moment, putem numi totalitatea Speculativul. Atunci, momentele Speculativului sunt Conceptul, Arheotomia și Ideea. Dar nu trebuie uitat că Speculativul este Ideea, că fiecare moment este deci Speculativul = Ideea.

Cu toate acestea, momentele Speculativului pot fi considerate drept *forme* speculative sau forme *ale* Speculativului și chiar ale gândirii, ca în logica tradițională, căci Speculativul = gândirea, în termeni hegelieni. Spre deosebire însă de formele

tradiționale, cele speculative, în sens *pur* formal, *nu sunt independente.* Ele au un *singur* „principiu", care *nefiind altceva* decât ele însele și nici *înaintea* lor (este totalitatea lor, care la rândul ei este fiecare dintre ele) nu este propriu-zis un principiu, în sensul originar al cuvântului ἀρχή = ceea ce este *înaintea* a ceva; ceva din care provine *altceva.*

Dacă ar fi cazul să dăm o caracterizare comparativă a logicii speculative în genere, ar trebui să o numim logică *ex fundamentis.* Într-adevăr, momentele speculative își găsesc fundamentul în Idee, pe care la rândul lor o fundamentează. Speculativul nu este *altceva* și nici nu ființează *înaintea* propriilor sale momente și invers, nici momentele speculative nu sunt altceva și nici anterioare Speculativului.

Logica Intelectului, dezvoltată ulterior în logica matematică, este o logică *ex datis.* Formele ei nu au principii din care să provină și nici fundamente pe care să se bazeze, ci au în față un dat exterior căruia urmează să i se conformeze.

Din acest punct de vedere, logica Intelectului este o logică a lui *cum.* Studiul formelor inteligibile înseamnă studiul Fenomenalității lucrurilor. Logica Rațiunii este o logică a lui *ce* – a Esențialității lucrurilor, iar logica Speculațiunii este o logică a lui *de ce* – a Quidditații lucrurilor.

Faptul că formele speculative își au temeiul în ele însele, dovedește că lucrurile ale căror forme sunt își au propriul lor temei, propriul lor fundament. Dar acest fundament *nu poate fi ceva amorf.* El este tocmai procesul propriei sale morfozări. Real, acesta este un proces *istoric, cronologic.* Speculativul nu este altceva decât logicizarea acestui cronologic, surprinderea lui în pura sa esențialitate – surprinderea timpului atemporal.

Această „revărsare a Temporalității în logică" permite ca în cadrul formelor speculative să se poată vorbi de o *anterioritate logică* a momentelor față de întreg, cât și de o anterioritate logică a momentelor *unul* față de celelalte, după cum se poate vorbi și de anterioritatea logică a întregului față de momente, cât și de anterioritatea celorlalte momente față de unul.

O primă determinație pozitivă a formelor speculative în genere, în comparație cu cele tradiționale, care sunt independente una de cealaltă, o constituie deci faptul că formele speculative sunt *logic anterioare* și *logic posterioare una față de cealaltă.*

Anterioritatea și posterioritatea logică conferă o *relativă independență* formelor speculative și, prin aceasta, oferă posibilitatea studierii acestor forme în relativa lor independență. Prin urmare, nu este lipsit de sens să se vorbească despre studiul sau teoria Conceptului, teoria Arheotomiei sau teoria Ideii. Ceea ce ne interesează în acest moment este studiul Conceptului, și anume un studiu comparativ al noțiunii clasice și al Conceptului hegelian. Pentru aceasta, vom utiliza ca titluri de paragrafe determinațiile noțiunii.

c. *Νόημα, λόγος, ὁρισμός*

Noțiunea, în logica tradițională, poate fi concepută drept simplă determinație a gândirii sau gând (νόημα). În această calitate, ea este o simplă posibilitate de a fi,

ceea ce înseamnă în limbaj obişnuit că omul are capacitatea de a forma noţiuni sau că mintea umană are această funcţie. *Notio est fructus mentis.* Clasico-tradiţional nu poate fi concepută nici o noţiune care să existe independent de mintea umană.

Conceptul este şi el o formă a gândirii. La Hegel însă *gândirea* este cel ce gândeşte (*ist Denkendes*)[98], logica este metafizică, Conceptul este Obiect. Din această cauză, Conceptul poate fi conceput şi *independent* de gândirea umană. Gândurile pot fi numite, potrivit acestor determinări, gânduri obiective.[99] „Adevărata obiectivitate a gândirii, zice Hegel, stă în faptul că gândurile nu sunt numai gânduri ale noastre, ci sunt, totodată, ceea ce constituie *în sinele* lucrurilor şi a tot ce e în genere obiectiv."[100]

Noţiunea ia naştere, trebuie să existe o minte şi deci un om care să-i dea naştere, pe când „...cu privire la naşterea şi formarea conceptelor, trebuie să se remarce că noi nu formăm de loc concepte şi că, în genere, Conceptul nu poate fi considerat ca ceva ce ar fi luat naştere ... Conceptul este, dimpotrivă, cel cu adevărat prim ... este forma infinită sau activitatea creatoare...".[101]

O primă determinaţie pozitivă a Conceptului faţă de noţiune este deci: *Noţiunea este formă creată, Conceptul este formă creatoare.*

Făcând abstracţie de aspectul idealist-obiectiv al modului în care ajunge Hegel la această determinaţie, noi putem concepe totuşi forma creatoare ca fiind nu o formă pe care o creează mintea *direct* în raportarea ei la realitatea obiectivă, ci, în primul rând, ca formă *ce se creează,* independent de voinţa omului, *din creaţiile anterioare* ale minţii lui. De exemplu: nu capitaliştii produc *crizele economice;* crizele *se produc* din cauza producţiei capitaliste, independent de voinţa capitaliştilor. Şi după cum crizele, care se produc astfel, produc la rândul lor transformarea producţiei capitaliste, tot aşa Conceptul *devine producător.* La acest nivel nu ne interesează încă *din ce* se produce şi *ce* produce Conceptul.

Dar noţiunea nu poate fi concepută *numai* ca simplă posibilitate mentală, trebuie să fie ceva care să desăvârşească această posibilitate. Acest ceva este *generalitatea* lucrurilor individuale, obţinută prin activitatea minţii, prin abstractizare. Dar la acest nivel nu este vorba de un *anumit* act de abstractizare, ci de actul în sine, care garantează desăvârşirea posibilităţii noţionale ca formă logică = λόγος.

Corespunzător noţiunii, ca simplă posibilitate de a fi, poate fi considerat şi Conceptul ca nefiind încă, sau, în termeni hegelieni, ca *fiind numai în sine* = Fiinţa pură.

Corespunzător desăvârşirii noţiunii, care în calitate de λόγος, reprezintă forma generalizată sau Esenţa lucrurilor, Conceptul, în termeni hegelieni, *devine el însuşi Esenţa.*

---

[98] Hegel, *Enciclopedia*, p. 66.
[99] *Ibidem*, p. 74.
[100] *Ibidem*, p. 110
[101] *Ibidem*, p. 293.

Noțiunea logico-clasică se poate *realiza* apoi ca esență a unor *anumite* lucruri individuale. Conceptul, în termeni hegelieni, *devine Realitatea.*

În calitate de definiție (ὁρισμός), Noțiunea se dovedește a fi noțiunea noțiunilor. În caz concret, OMUL, de exemplu, este noțiunea noțiunilor FIINȚĂ și RAȚIONAL. Tot așa și Conceptul *devine Concept al conceptelor* (în logica subiectivă).

Prezentarea comparativă pune în evidență o particularitate importantă a desfășurării sistemului hegelian, imposibil de sesizat pe altă cale, și anume: *Drumul Conceptului este prezentat în analogie cu teoria clasică a noțiunii*: simpla posibilitate de a fi devine la Hegel Ființa; desăvârșirea acestei posibilități, ca esență a lucrurilor individuale, devine Esența; realizarea unei anumite esențe devine Realitatea; reflexia definitorie a noțiunii asupra noțiunilor devine Conceptul ca atare.

Dar, după cum am subliniat deja, logica obiectivă nu este propriu-zis logică, ci ontologie. Hegel însuși o numește „expunere genetică a Conceptului".[102] Deci, ar fi total greșit să considerăm că determinațiile paralele ale Conceptului obținute până acum (în afară de prima) ar fi determinații propriu-zise ale Conceptului. Pe de altă parte, expunerea concentrată de până acum epuizează în esență teoria clasică a noțiunii. Ceea ce urmează este expunerea detaliată a tipurilor de noțiuni. Urmărind în continuare expunerea lui Hegel, constatăm că, într-adevăr, în logica subiectivă apare ceva analog determinării tipurilor de noțiuni. Apare deci o răsturnare de planuri. Planului abstract, pur teoretic, al logicii tradiționale îi corespunde la Hegel planul concret-ontologic, iar planului concret al noțiunii, expunerea detaliilor, îi corespunde planul abstract-logic al Conceptului.

d. *Singularul, specia și genul*

Singularul, în logica tradițională, este reprezentat adesea prin numele propriu: SOCRATE, PLATON etc. Singularul (καθ' ἕκαστον) nu se identifică cu Individualul (τόδε τι). Singularul este numele Individualului. SOCRATE, PLATON este cu totul altceva decât Socrate, Platon (ființe care poartă acest nume).

Specia este o noțiune determinată care cuprinde sau se referă la mai multe noțiuni singulare. De exemplu, OM se referă și la SOCRATE și la PLATON etc. OM este specia lor.

Genul este o noțiune care se referă la mai multe specii. De exemplu, VIEȚUITOR se referă la OM, la CAL etc.

Și la Hegel apare ceva analog, dar prezentat invers: Generalitatea *(Allgemeinheit)*, Specificitatea (*Besonderheit*) și Singularitatea (*Einzelheit*). Este însă evident că aici avem de a face cu *trei concepte determinate* și nu suntem la nivelul promis al Conceptului conceptelor. Într-un anumit sens, din punct de vedere abstract, nu este nici o deosebire între Generalitate, Specificitate și Singularitate și

[102] Hegel, *Știința logicii*, pp. 573–574.

oricare alte triade ca: Ființă, Nimic, Devenire; Calitate, Cantitate, Măsură ş.a.m.d. De altfel, Hegel însuşi recunoaşte că „Generalitate, Specificitate şi Singularitate sunt, luate abstract, acelaşi lucru cu Identitate, Diferență şi Temei".[103]

Toate acestea dovedesc faptul că expunerea sistematică a logicii lui Hegel nu poate fi utilizată pentru elucidarea problemei propuse: determinarea Conceptului ca formă speculativă.

e. Noțiune – categorie; categorie – concept

Menținând prima determinație a Conceptului, cu explicitările propuse, vom urma din nou drumul referințelor din anexele sistemului.

Pornim de la o determinare negativă. Hegel consideră că TRIUNGHI, ANIMAL, MAMIFER, PASĂRE nu sunt concepte, deoarece determinațiile lor sunt *exterioare,* nu sunt conținute în ele însele. În cazul TRIUNGHIULUI, de exemplu, Dreptunghiularitatea, Vârfunghiularitatea (*Spitzwinkligkeit*) etc. nu zac în determinarea TRIUNGHIULUI însuşi.[104] Toate acestea nu sunt decât *predicate exterioare.* Lipsa metafizicii a fost tocmai faptul că ea s-a străduit să determine totul prin astfel de predicate. Pe de altă parte, este totuşi meritul ei că s-a străduit să adune aceste predicate, să le clasifice în cunoscutele *tabele ale categoriilor.*

Categoria este o noțiune de maximă generalitate, care poate fi predicatul multor genuri subordonate. Domeniul logicii tradiționale este cuprins între Singular – numele simplu care se referă la un singur lucru individual – şi Categorie. Acest domeniu poate fi reprezentat prin schema următoare:

(S_1) Individual ⟸ Singular ← Specie ← Gen ← Categorie

Este un fel de regulă generală a logicii tradiționale, a Rațiunii pure deci, cea stabilită de Aristotel, după care: despre Singular se enunță celelalte, sau Singularul nu se enunță despre nimic, iar Categoria se enunță despre toate celelalte, dar despre ea nu se enunță nimic.[105]

Această regulă a rămas unică până în momentul în care Kant a descoperit Rațiunea speculativă. Esența Rațiunii speculative constă în aceea că aici, prin intermediul silogismelor dialectice, este posibil ca şi unei categorii să i se atribuie predicate. Schema Rațiunii speculative este deci

(S_2) Categorie ← predicate categoriale

Schema (S_2) nu contravine schemei (S_1), deoarece, într-adevăr, nici în (S_2) nu se enunță despre categorie nici Genul, nici Specia, nici Singularul. Ceea ce se

[103] Hegel, *Enciclopedia*, p. 294.
[104] Hegel, *Ştiința logicii*, p. 41.
[105] *Cf.* Aristoteles, *Anal. Pr.*, A, 27, 43a, 25–43.

enunță, predicatele categoriale sunt tot categorii. În cadrul Rațiunii speculative deci, *Categoria rămâne tot Categorie*, se schimbă însă planul logic, punctul de vedere logic, din care este privită. În cadrul Rațiunii pure, Categoria era *numai predicat*; în cadrul Rațiunii speculative, Categoria *devine subiect și predicat* în același timp. Această Categorie este numită de către Kant Idee.

Ceea ce îl supără pe Hegel în planul Rațiunii speculative este faptul că raportul dintre „subiect" și „predicat" este tratat exact ca pe planul Rațiunii pure (pe care el o numește Intelect). În primul rând (problema a fost discutată deja), aici nu poate fi vorba de o judecată – ea nu exprimă speculativul. Deci, nu este vorba de un subiect și un predicat. În al doilea rând, cele două determinații „sunt reținute unilateral, în izolarea lor".[106]

Ceea ce se impune este deci: (1) unitatea dintre subiect și predicat, (2) anularea caracterului judicativ al raportării, (3) considerarea raportării drept împărțire originară, (4) considerarea determinațiilor împărțite în unitatea lor ca fiind (5) procesul propriei lor realizări. Dacă sunt respectate aceste cinci cerințe, atunci Categoria devine Concept; Rațiunea speculativă se transformă în Speculațiune. Procesul poate fi redat prin următoarea schemă :

(S_3) $\boxed{\text{Categorie} \rightleftharpoons \text{predicate categoriale}} \Rightarrow \boxed{\text{Concept}}$

În fine, schema Speculațiunii pure ar putea fi redată astfel:

(S_4) $\boxed{\text{Concept} \rightleftharpoons \text{Arheotomie} \rightleftharpoons \text{Idee}} \Rightarrow \boxed{\text{Concept}}$

Toate aceste considerații se găsesc *implicit* la Hegel, *id est* pot fi extrase din anexele sistemului. O expunere explicită nu există însă. Ceea ce lipsește este tocmai schema (S_3): trecerea de la Categorie la Concept. Din punct de vedere pur hegelian, ea nici nu este admisibilă. Singura admisibilă este (S_4). În viziunea lui Hegel schemele *nu se completează; ultima schemă le înlocuiește pe celelalte.* Hegel urcă treaptă cu treaptă scara ce duce la nivelul speculativ. Este nevoit chiar să zăbovească uneori pe anumite trepte, dar, o dată ajuns la nivelul Speculațiunii, temându-se parcă de o eventuală obligație a reîntoarcerii, el sfărâmă scara, uitând faptul esențial că Speculativul nu este altceva decât o *treaptă* a acestei scări.

f. *Determinațiile conceptului*

Rezultă din cele de mai sus o determinație esențială a Conceptului. El este de *natură categorială.* Noțiunile, respectiv tipurile subordonate Categoriei, nu pot fi concepte. Categoria în sine nu este însă Concept. Pe treapta Rațiunii pure ea este un simplu predicat general. Pe treapta Rațiunii speculative este subiectul unor

[106] Hegel, *Enciclopedia*, p. 92.

predicate categoriale. Numai pe treapta Speculațiunii, Categoria = Concept, deoarece „... este tărâmul libertății (*das Freie = Reich der Freiheit*), [*id est* nu este un simplu produs al minții în funcție de lucrurile individuale, cum este Singularul, Specia și Genul], ca potență (*Macht*) substanțială care ființează pentru sine, [*id est* nu numai ca simplă posibilitate de a fi în altceva, *in mente,* ci de a se putea realiza pe sine din propria ei substanță categorială] și este Totalitate, în care fiecare dintre momente este Întregul, care este el conceptul, și este pus ca unitate indestructibilă cu sine."[107] Aceasta este definiția Categoriei în calitate de Concept, mai precis chiar în calitate de Idee. Aceasta, deoarece din acest Concept care este Totalitate = Idee, poate fi desprins Conceptul ca moment, mai precis, ca moment anterior logic Arheotomiei sau cum spune Hegel „conceptul *formal,* conceptul în momentul *începutului*".[108]

Conceptul ca moment are determinațiile întregului, dar numai în sine. Spre deosebire de noțiune, care este doar un *punct* în domeniul logic, Conceptul este un *câmp,* un domeniu logic – domeniul raporturilor categoriale. Conceptul este, în momentul începutului, potență, posibilitate, dar spre deosebire de noțiune, a cărei posibilitate este garantată de altceva (mintea umană), el este garanția propriei sale posibilități. Noțiunea este doar creată de mintea omului, ea nu poate crea altceva. Conceptul este *creator;* el se diferențiază pe sine și se creează ca unitate indestructibilă cu sine. Noțiunea are un caracter finit, ea *vizează* finitul, un grup mai mic sau mai mare de lucruri individuale. Conceptul, dimpotrivă, este categorial, de maximă generalitate, *infinit,* se referă la ceea ce a fost, este și va fi sau poate să fie ori nu. Fiind categorial, Conceptul, ca și noțiunea, este *abstract.* Dar, în măsura în care este Totalitate, el este un *abstract-concret* (Hegel va spune că este concretul însuși). În calitate de formă, Conceptul este *absolut,* căci depinde numai de el însuși; se diferențiază *pe sine* și se unifică *cu sine.* Din această cauză, spre deosebire de noțiune, care depinde (1) de mintea omului și (2) de natura lucrurilor individuale, Conceptul este *Liberul* = Imperiul libertății.

Se înțelege că toate aceste determinații, reale în fond, au fost absolutizate de către Hegel. Numai astfel se explică faptul că forma speculativă, în speță Conceptul, devine în logica lui demiurgul întregii Realități. Ruperea contactului cu celelalte forme ale gândiri, cu formele Rațiunii pure, face din Concept o formă fără nici un suport real.

Analiza comparativă a noțiunii și a Conceptului pune în evidență, pe de o parte, faptul că forma speculativă Concept este o formă specială, proprie Speculațiunii; o formă de cu totul altă natură decât noțiunea. Pe de altă parte, pune în evidență legătura dintre noțiune, ca formă a Rațiunii pure, ca formă de reflectare a Realității și Concept. Conceptul fiind, în esență, o noțiune de maximă generalitate, o Categorie, el reproduce la nivel categorial raporturi reale de maximă generalitate.

[107] *Ibidem*, p. 287.
[108] Hegel, *Știința logicii*, p. 596.

2

SEMNIFICAȚIA PREDICATIVĂ A RELAȚIILOR DINTRE GEN ŞI SPECIE[1]

Este ştiut că – fără a ignora singularul (καθ' ἕκαστον) şi genurile supreme (τὰ μέγιστα τῶν γενῶν), cum le numea Platon – Aristotel considera că acestea nu trebuie studiate într-o manieră specială, cel puțin în silogistică. Aceasta pentru că singularul nu se enunță despre nimic decât în mod accidental (μὴ κατηγορεῖσθαι κατὰ μηδενός, πλὴν ὡς κατὰ συμβεβηκός)[2], iar genurile supreme, deşi sunt enunțate despre altceva, despre ele însele nu se enunță decât conform opiniei (κατὰ δόξαν)[3]. Genurile intermediare (τὰ μεταξύ), față de cele supreme, primesc aceleaşi determinații, adică sunt enunțate despre alte lucruri şi alte lucruri se enunță despre ele. Acestea sunt speciile şi genurile comune. Între ele există raporturi strict determinate: genurile se enunță despre specii, dar speciile nu se enunță despre genuri (τὰ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἴδε τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει).[4]

Această situație poate fi explicată, din perspectivă aristotelică, pe baza relațiilor prejudicative[5] între substanța primă şi substanța secundă. Substanța primă (πρώτη οὐσία) este numită substrat sau subiect propriu-zis (ὑποκειμένον). Ea semnifică *lucrul individual* (τόδε τι), care este *indivizibil* şi *unul* ca număr (ἄτομον καὶ ἕν ἀριθμῷ). Este evident că subiectul, în această accepție originară, este o entitate care există *in re* şi care nu poate fi enunțată. Din contră, toate celelalte, adică substanțele secunde, se enunță despre subiect. În raport cu acesta, substanța secundă (δεύτερα οὐσία) poate fi numită *categorie*, de la κατηγορέω = a se spune despre ceva, sau predicat (λεγόμενον), de la λέγω = a se spune. Ea subsistă *in voce*. Dar, în acest caz, predicatul, în calitate de substanță secundă, nu trebuie să fie confundat cu predicatul propozițional, după cum nici subiectul în calitate de substanță primă nu este un subiect propozițional.

Relația între substanța primă şi substanța secundă este de natură prejudicativă, căci subiectul este un lucru individual, un corp fizic care nu poate constitui

---

[1] Traducere din limba franceză de Victor Emanuel Gica.

[2] *Anal. Pr.*, A, 27, 43a, 34–35.

[3] *Anal. Pr.*, A, 27, 43a, 39.

[4] *Categ.*, 5, 2b, 19.

[5] *Cf.* Alexandru Surdu, *Interpretarea simbolică a primelor capitole din „Categoriile" lui Aristotel*, în *Teoria formelor logico-clasice*. Editura Tehnică, Bucureşti, 2008.

o expresie (τὰ σώματα οὐκ ἔστι λεκτά), iar predicatul este simplă expresie fără raport. Prin urmare „predicatul" se spune despre „subiect" fără a constitui o judecată.

Dar substanța secundă, în calitate de expresie lingvistică, de categorie sau de predicat, este de mai multe feluri. Este vorba în primul rând, de *universal* (καθόλου), care se spune despre *mai mulți* subiecți, ca de exemplu „om", și de *singular* (καθ' ἕκαστον), care se spune despre *un singur* subiect, ca de exemplu „Kallias".[6] Singularul, care subsistă *in voce*, nu trebuie să fie confundat cu individualul (τόδε τι) care subsistă *in re* („individul Kallias" este altceva decât numele „Kallias" care se spune despre acest individ). Substanțele secunde universale sunt cele *quinque voces* despre care tratează pe larg Porphyrius, și anume: genul, specia, diferența, propriul și accidentul. Ultimele trei nu privesc direct prezenta discuție. Se poate totuși menționa faptul că genul și specia prezintă cea mai mare importanță căci acestea, după substanța primă, merită într-adevăr numele de substanțe secunde.[7]

Deci, despre substanța primă se spun: singularul, specia și genul. Despre un „anumit om" se zice „Kallias", se zice „om", se zice „ființă vie". Dar o substanță secundă se poate spune nu numai despre subiectul propriu-zis, ci și despre *o altă* substanță secundă *ca și cum* aceasta ar fi un subiect (ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου)[8]. Acest ὡς are aici o mare importanță. El semnifică un al doilea tip de subiect care, fără a fi subiect propozițional, nu mai este subiect propriu-zis, adică substanță primă, ci substanță secundă. În acest sens, *singularul*, care este predicat al individualului, poate deveni subiect pentru specie; specia fiind în acest caz un *predicat al predicatului*. În același fel, specia, care este un predicat al subiectului primar (individualul) și predicatul predicatului (predicatul subiectului secund al singularului) poate fi subiect secund pentru gen, adică „genul se poate spune despre specie ca despre un subiect".

Subiectul prim este *subiectul absolut*, căci substanța primă nu numai că nu poate fi predicat dar, în general, nu poate fi nici categorie (ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία)[9], deci el nu este o expresie lingvistică. Subiectului absolut îi corespunde *predicatul absolut*, adică acea substanță secundă în legătură cu care nu mai există nici o altă substanță secundă ce s-ar putea spune despre ea *ca despre* un subiect. Acesta este *genul suprem*.

Ca genuri supreme, numite de asemenea prime și cele mai comune (τὰ ἀνωτάτω καὶ πρῶτα καὶ κοινότατα), se indică adesea „substanța" (οὐσία), „existența" (τὸ ὄν) și „unul" (τὸ ἕν). Faptul că predicatul absolut trebuie să fie un gen se explică prin aceea că genul se poate spune nu numai despre o specie propriu-zisă, ci și despre un alt gen care îi este subordonat care, la rândul său, s-ar putea spune despre o specie, în timp ce specia dimpotrivă va avea mereu un gen

[6] *De interpr.*, 7, 17a, 38–40.
[7] *Categ.*, 5, 2b, 29–33.
[8] *Categ.*, 3, 1b, 10–11.
[9] Alexandru, *In Aristotelis Analyticorum Priorum Commentarium*, ed. M. Wallies, Berlin, 1883, 291, 19 (97v, 45–98r, 1).

supraordonat care se va spune despre ea (εἶδος ἐστι τὸ ταττόμενον ὑπὸ τὸ γένος καὶ οὗ τὸ γένος κατεγορῖται).[10] Prin urmare ea nu poate fi predicat absolut.

Din punct de vedere prejudicativ, *constatăm*, prin urmare, că substanța primă este subiectul absolut despre care se spune substanța secundă; că, la rândul ei, substanța secundă este diferențiată și, în cadrul ei, specia se spune despre singular (ca despre un subiect) și genul se spune despre specie; că există de asemenea predicate absolute despre care nu se mai poate spune nimic și, în sfârșit, că genul se enunță despre specie, dar specia nu se enunță despre gen. Însă toate acestea nu constituie decât simple constatări ce reclamă explicații suplimentare. În plus, problema subiectului absolut este controversată.

Deși Aristotel nu confundă de obicei singularul și individualul, totuși el nu acordă atenție raportului lor prejudicativ, ceea ce a determinat ulterior, la Porphyrius de exemplu, identificarea acestor două entități. Aristotel constată că „Kleon și Kallias și singularul și sensibilul" (Κλέων καὶ Καλλίας καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ αἰσθητόν) nu pot fi, în general, enunțate despre ceva.[11] Or, *Kleon* și *Kallias*, ca și *singularul* în general, care nu se confundă cu numele proprii (de exemplu, „omul cu care eu vorbesc" este un complex sonor cu valoare de singular), din punct de vedere prejudicativ se spun despre substanța primă (despre lucruri sau despre ființe – cum este cazul atunci când îl numesc pe cineva Kleon fără a pronunța altceva decât numele său), în timp ce sensibilul (αἰσθητόν) este un lucru anumit existând *in re* – subiect absolut. Totuși, Aristotel afirmă mai departe, că printre lucrurile sensibile (τῶν αἰσθητῶν) sunt unele care s-ar spune într-o manieră accidentală, ca „Socrate" despre „această ființă albă" sau „Kallias" despre „cel care se apropie". Însă, în aceste cazuri este evident că ceea ce *se spune* nu poate fi τῶν αἰσθητῶν, ci καθ' ἕκαστον. Maniera confuză în care se exprimă Aristotel a determinat uneori identificarea explicită a acestor entități. *Singulare vocat enim individuum*, spune Pacius sau, mai explicit, *idem enim est singulare, et re, et quod sub sensum cadit.*[12]

Confuzia subsistă în egală măsură în comentariile grecești. Astfel, Alexandru din Aphrodisia, deși este conștient de faptul ca lucrurile individuale (ἄτομα) nu se predică despre nimic (μηδενὸς κατηγορούμενα)[13] și afirmă clar că despre „substanțele individuale se poate spune în general și într-un mod sigur că ele nu se enunță despre nimic" (τὰς γὰρ ἀτόμους οὐσίας καθόλου καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν καθ' οὐδενὸς κατηγορεῖσθαι)[14], este obligat să adauge în altă parte că, totuși „ele par uneori să se enunțe despre ceva" (δοκουσί ποτε κατά τινων κατηγορεῖσθαι)[15] și în altă parte că „individualul nu se enunță cu adevărat decât întotdeauna despre individual" (τὸ ἄτομον οὐχ οἷόν τε ἀληθῶς ἄλλου τινὸς ἀτόμου κατηγορῆσαι)[16]. Enunțurile menționate se contrazic de o manieră

[10] Porphyrius, *Isagoge*, ed. A. Busse, Berlin, 1887, 4, 10–11 (2a, 1).
[11] *Anal. Pr.*, A, 27, 43a, 26–27.
[12] J. Pacius, *In Aristotelis Organum Commentarius*, Frankfurt, 1597. pp. 166–167.
[13] Alexandru, *op. cit.*, 290, 26 (97v, 20).
[14] *Ibidem*, 290–291 (97v, 28–30).
[15] *Ibidem*, 291, 1 (97v, 29–30).
[16] *Ibidem*, 291, 9 (97v, 36).

evidentă. Pentru a salva aparențele, Alexandru introduce în discuție, în ceea ce privește sensibilul, *calitățile individuale*, care există în substanța individuală și se enunță în raport cu ea (ἐν τῇ ἀτόμῳ δὲ οὐσία τὸ εἶναι αὐταῖς καὶ κατηγοροῦνται ταῦτης)[17], dar ultimul enunț este eronat, căci calitățile individuale (μερικὰ συμβεβηκότα, cum le numesc comentatorii *Categoriilor*), de exemplu „o anumită nuanță de alb" (τὸ τὶ λευκόν), sunt într-un subiect, într-un corp oarecare, dar *nu se spun* despre el[18], conform enunțului *De substantia non dicitur et in substantia est.*

Confuzia apare de asemenea la Porphyrius, mai ales în *Isagoga*, de unde a fost preluată ulterior de comentatorii latini. Forțat de textul *Categoriilor*, el subliniază faptul că individualul (τὸ ἄτομον) nu se spune despre un subiect (μὴ καθ'ὑποκειμένου τινὸς λέγεσθαι).[19] Pe de altă parte, ca și Alexandru, el consideră cu privire la calitățile individuale că *se spun* totuși, dar numai despre una singură dintre cele particulare (τὰ ἄτομα καθ' ἑνὸς [τῶν κατὰ μέρος] λέγεται μόνου).[20]

De asemenea, deși recunoaște că „un anumit alb" este corporal, (σωματικοῦ δὲ τὸ τὶ λευκὸν)[21] și deci nu se spune despre nimic, el îl alătură acelora care se spun despre un singur lucru.[22] Fapt interesant, Boethius omite τὸ τὶ λευκὸν din traducerea sa. El traduce ἄτομον γὰρ Σοκράτης καὶ Πλάτων καὶ τουτὶ τὸ λευκόν prin *individuum enim est Socrate et Plato*[23], considerând probabil că *albul anumit* nu poate fi alăturat acestora. Dar omisiunea poate fi de asemenea fortuită.

Se poate afirma, *consequentur prioribus*, că schema lui Pacius[24], adică ierarhia *individuum*, *species*, *genus*, care reflectă în esență poziția comentatorilor, este incompletă. Față de *individuum* și de *species*, lipsește *singulare* (καθ' ἕκαστον). Iar această absență a determinat imposibilitatea de a explica în manieră prejudicativă trăsătura specifică a relațiilor între gen și specie.

Porphyrius consideră că specia conține individul și genul conține specia (περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον τοῦ εἴδους, τὸ δὲ εἶδος ὑπὸ του γένους).[25] Dar, în acest caz περίειμι reprezintă două relații complet diferite. Într-adevăr, dacă specia conține individul, atunci ea conține ceva material, corporal, o substanță primă. Dar specia este o substanță secundă, o entitate lingvistică (τῶν πέντε φωνῶν) care *se spune* despre substanța primă, dar nu o conține. Deci relația între individ și specie exprimată prin περίειμι nu explicitează relația gen-specie, căci genul nu poate conține specia ca pe ceva corporal. Dacă prin ἄτομον nu s-ar înțelege individualul ci singularul, care subsistă la fel ca și specia și genul *in voce*, atunci ar fi vorba de același tip de relație. Dar în acest caz, relația explicitată pe baza raportului dintre întreg (ὅλον) și parte (μέρος)[26] este dificil de aplicat genului și

[17] *Ibidem*, 292, 4 (98r, 21).
[18] *Categ.*, 2, 1a, 27–29.
[19] Porphyrius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Berlin, 1887, 77, 2–4 (15r, 15–20).
[20] Porphyrius, *Isagoge*, 2, 17–18 (1a, 40–41) și 7, 19 (26, 46).
[21] *In Arist. Categ.*, 76, 5, (14v, 15).
[22] *Isagoge*, loc. cit.
[23] Boethius, *Porphyrii Introductio*, ed. A. Busse, Berlin, 1887, 30, 6.
[24] Vide: J. Pacius, *Aristotelis Peripateticorum Principis Organum*, Frankfurt, 1597, p. 9.
[25] *Isagoge*, 7, 6–8, 1 (32, 6–7).
[26] *Ibidem*, 8, 1–3 (3a, 8–9).

speciei, cel puţin din perspectivă aristotelică. Aceeaşi situaţie apare în cazul în care relaţia este explicitată prin cele supraordonate (τὰ ἐπάνω) şi cele subordonate (τὰ ὑποκάτω)[27], căci în acest caz nu ar mai fi vorba de specie şi de gen, ci de *sferele lor* şi atunci mai degrabă relaţia între gen şi specie ar explica-o pe aceea dintre specie şi singular, care ar apărea ca un caz particular.

Cauza acestor dificultăţi rezidă în problema pe care Porphyrius însuşi o ridică la începutul lucrării sale, privind maniera în care sunt concepute genul şi specia. Într-adevăr, dacă se ignoră faptul că specia şi genul subsistă ca atare sau nu, că sunt sau nu gânduri, că sunt corporale sau incorporale, că sunt separate sau nu în lucrurile sensibile etc., atunci este firesc ca relaţiile între ele să fie greu de stabilit. La aceste dificultăţi se adaugă de asemenea acelea care privesc *individualul*, care, dacă se admite că este conţinut în specie, apare ca o categorie lingvistică, specia fiind *in voce*. Şi invers, dacă individualul este *in re*, ca şi specia care îl conţine, va fi un întreg existenţial. În plus, din punct de vedere aristotelic, specia este superioară genului, căci „printre substanţele secunde specia este într-o măsură mai mare substanţă decât genul, căci este mai apropiată de substanţa primă".[28]

Dar să nu trecem cu vederea faptul că dificultăţile menţionate nu au fost rezolvate nici în Evul Mediu, nici în timpurile moderne, nici în cursul epocii contemporane, problema universaliilor fiind din nou în discuţie.[29] Se poate spune, fără a intra în detalii, că nici în zilele noastre nu se acordă importanţa cuvenită diferenţei între individual şi singular. Or, raportul individual-singular se interpune atât în raportul dintre individual şi specie cât şi în cel dintre individual şi gen.

Aristotel, la rândul său, încercase câteva clarificări ale raportului gen-specie. Într-una dinte ele este chiar obligat să facă apel la termenul de „participare" pe care în mod normal el o considera ca un nonsens (τὸ γὰρ μετέχειν οὐθέν ἐστιν).[30] Speciile, zicea el, participă la genuri, în timp ce genurile nu participă la specii (τὰ μὲν εἴδη μετέχει τῶν γενῶν, τὰ δὲ γένε τῶν εἰδῶν οὔ).[31] „A participa" înseamnă aici a admite definiţia unui alt termen. Specia admite (ἐπιδέχεται), prin urmare, definiţia genului. Dar această „admitere" este o relaţie destul de vagă. Ea semnifică mai degrabă faptul de a nu *transgresa* definiţia unui alt termen. Într-adevăr, definiţia omului (fiinţă raţională) nu transgresează definiţia genului fiinţă. Dar în acest caz celelalte relaţii cum ar fi: specie-singular, specie-individual, singular-individual, nu mai pot fi explicate prin participare, căci singularul şi individualul nu pot fi definite. În plus, participarea individualului la specie ar însemna admiterea unei evidente poziţii de natură platonică. Dar nu numai genul se spune despre specie, la fel se spune şi despre singular, cu toate că singularul nu se spune despre specie etc. Or, cauza acestui ultim fenomen nu este participarea, ceea ce înseamnă că participarea nu mai poate fi cauza (principală) raportului între gen şi specie ci, cel mult, o condiţie specifică.

---

[27] *Ibidem*, 7, 2–4 (20a, 29–30).

[28] *Categ.*, 5, 2b, 7–8.

[29] *Cf.* W. Stregmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1960, p. 56 *sq.*

[30] *Metaph.*, A, 9, 991a, 28–29.

[31] *Topica*, D, 1, 12–14.

O altă încercare aristotelică de acelaşi fel, în care este pusă în joc, în plus faţă de categoria *fiinţei* (τὸ εἶναι), apropiată de aceea a definiţiei (λόγος–ὁρισμός), relaţia între *anterior*, *simultan* şi *posterior*, se bazează pe ceea ce se numeşte „implicarea faptului de a fi" (ἡ τοῦ εἶναι ἀκολούθησις). Ceva este anterior sau posterior în raport cu altceva, dacă fiinţa unuia implică fiinţa celuilalt. Ele sunt simultane dacă fiinţa unuia implică pe cea a celuilalt şi invers, fără ca unul să fie cauza celuilalt. În acest sens se spune că genul este mereu anterior în raport cu speciile, căci el nu se converteşte prin implicarea faptului de a fi (τὰ δὲ γένη τῶν εἰδων ἀεὶ πρότερα· οὗ γὰρ ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθησιν).[32] Acestea fiind zise, dacă omul (specia) este şi vieţuitor (gen), vieţuitorul *este* de asemenea, dar dacă vieţuitorul *este*, nu este necesar ca omul *să fie*, căci vieţuitorul poate *fi* cal, câine, sau altceva. Aici trebuie subliniat faptul că fiinţa (τὸ εἶναι) nu trebuie să fie confundată cu existenţa (τὸ ὄν). Genul şi specia sunt, dar nu există ca atare. Din acest motiv, prezenta explicaţie nu se poate aplica relaţiilor dintre individual, singular şi specie. Într-adevăr individualul *există ca atare*, în timp ce singularul şi specia nu au decât *fiinţă*.

Dacă ţinem cont de această distincţie, pe care Aristotel nu o pune în discuţie, dar o sugerează prin utilizarea termenului τὸ εἶναι, atunci raportul între individual şi singular poate fi justificat astfel: primul *există* ca atare *in re* şi determină *fiinţa* singularului care *îl numeşte*, în timp ce fiinţa singularului, numele, nu poate determina existenţa individualului.

Există nume cărora *nu se ştie* dacă le corespunde sau nu un lucru real, ca de exemplu *Atlantida*, există altele cărora le-a corespuns în trecut o anumită existenţă (de exemplu, *Marea Sarmatică*) etc.

Relaţia între individual şi specie este abrevierea unei serii de relaţii constante între individuale şi singulare. Singularele nu trebuie să fie identificate cu numele proprii. Uneori singularele devin specii fără a suferi transformări lingvistice. Astfel, numele de „farfurie zburătoare" sau cel, mai ştiinţific, de „obiect zburător neidentificat" au fost date mai întâi unui singur fenomen optic (singular), pentru a desemna după aceea un număr mare de fenomene din trecut şi din prezent, şi astfel s-a transformat în specie. La fel ca şi în cazul singularului, există „specii dispărute", adică specii cărora nu le mai corespunde nici o clasă de obiecte reale, sau „specii ipotetice". Odată stabilită relaţia individual-singular şi individual-specie, este evident că relaţia dintre singular şi specie va fi *asemănătoare* celor două, cu diferenţa că primul termen nu este un obiect individual ci o fiinţă singulară. Prin urmare: după cum (ὅς care mai intervine încă o dată) individualul determină singularul şi specia, adică existenţa primului determină fiinţa celorlalte două, tot astfel fiinţa singularului determină fiinţa speciei, şi nu invers. În sfârşit, dacă sunt singulare şi este o specie, este clar că fiinţa unuia dintre singulare presupune fiinţa speciei, dar fiinţa speciei, în cazul „oamenilor extratereştri", de exemplu, nu presupune nici un singular,

[32] *Categ.*, 13, 15a, 4–6.

căci acesta ar trebui să se raporteze la cel puțin un individ extraterestru existent, dar acesta nu a fost încă reperat.

Prin urmare, între individual și singular și între individual și specie raportul se realizează între *existență* și *ființă*; astfel, existența determină ființa, și nu invers, ceea ce este redat în manieră prejudicativă prin *enunțarea ființei despre existență și imposibilitatea enunțării existenței despre ființă*. Între singular și specie raportul este de la *ființă la ființă*, dar determinarea este de așa natură că singularul presupune specia, și nu invers. Aceasta, pentru motivul că raportul între singular și specie *este asemănător* celui dintre individual și specie. Pe plan prejudicativ specia se spune despre singular dar, prin faptul că raportul este de la ființă la ființă și că cele două (atât singularul cât și specia) sunt *in voce,* raportul lor invers nu mai este imposibil, ca în cazul precedent. Aceeași situație apare de asemenea în cazul raportului între specie și gen, care, din perspectivă aristotelică, poate fi caracterizat ca de la *ființă la esență*, definiția (ὁρισμός) desemnând la Aristotel esența (τὸ τί ἐστι). Acum este evident că, după cum existența determină ființa, tot astfel ființa determină esența. Într-adevăr dacă *omul* este (specia), atunci esența sa, adică *viețuitorul* (genul), este în egală măsură implicată, dar invers nu este posibil, căci *viețuitorul* poate de asemenea să implice altceva decât *omul*. Dar esența, ca și ființa, subsistă *in voce* și deci, în ciuda faptului că ele nu se convertesc – nici ca esențe, nici prin implicarea faptului de a fi – raportul lor invers *nu este imposibil*.

Ca o lege generală, se poate concluziona că substanța primă determină substanța secundă și, printre substanțele secunde, cele care sunt mai apropiate de substanța primă sau, după Aristotel, cele care sunt *într-o mai mare măsură substanță* (μᾶλλον οὐσία), le determină pe celelalte. Utilizând alte categorii, existența determină ființa și ființa determină esența. Determinatul se enunță despre determinant, dar în cazul substanțelor secunde relația inversă este de asemenea posibilă. Relațiile prejudicative *sunt fundamentul* relațiilor judicative, ele stau la baza afirmației și a negației (ὑπὸ τὴν κατὰφασιν καὶ ἀπόφασιν) și, cu excepția raporturilor între individual și substanța secundă, adică al singularului, speciei și genului, fiecărei relații prejudicative îi corespunde o relație propozițională. De exemplu, dacă despre „acest individ" se spune „Socrate" și se spune „om", atunci despre „Socrate" de asemenea se poate spune „om" (relații prejudicative), dar se poate de asemenea *afirma* sau *nega* „Socrate *este* om" sau „Socrate *nu este* om". Din acest motiv relațiile judicative sau propoziționale pot fi *adevărate* sau *false*. Ele sunt adevărate dacă predicatele *afirmate* în propoziția privind anumite subiecte se găsesc într-o relație admisibilă din punct de vedere prejudicativ, sau predicatele *negate* nu se pot găsi în relații prejudicative față de aceste subiecte. În cazurile contrare propozițiile sunt *false*.

Din acest punct de vedere se poate considera *vi formae* că: (1) toate judecățile în care se afirmă sau se neagă o specie despre un singular sau un gen despre o specie sau un singular, pot fi adevărate sau false; (2) toate judecățile în care se *afirmă* invers, adică singularul despre specie și despre gen, și specia despre gen sunt *totdeauna* false; (3) toate judecățile prin care *se neagă* singularul despre specie și despre gen, sau se neagă specia despre gen, sunt *totdeauna adevărate*.

Prima categorie de propoziții nu merită un comentariu special. La a doua, trebuie specificat de la bun început, ceea ce rămâne valabil și pentru ultimul caz, că aici nu este vorba de *orice propoziții*. Este evident că propoziții ca „unele viețuitoare sunt oameni", în care specia se afirmă despre *o parte* a sferei generalului, pot fi adevărate sau false (exemplu de false: „Unele viețuitoare sunt pietre"). În cazurile (2) și (3) discuția nu se poartă decât asupra judecăților *nedeterminate cantitativ* (ἀδιόριστον), adică asupra judecăților care nu sunt nici universale nici particulare (ἄνευ τοῦ καθόλου ἢ κατὰ μέρος)[33]; de exemplu „Socrate este om" pentru singular și „omul este viețuitor" pentru specie. În aceste cazuri subiectele nu sunt precedate de particulele „toți" sau „unii". Pentru moment nu ne interesează dacă subiectul este universal.[34] În unele comentarii se menționează că „omul este viețuitor" este adevărată, în timp ce „viețuitorul este om" este falsă.[35] Prin extensie, plecând de la cazul singularului, s-ar putea considera că nici aici raportul judicativ nu se realizează în general în mod real (ἀληθῶς καθόλου).[36] Alexandru consideră că οὐκ ἀληθῶς vizează predicatele false (περὶ τῶν ψευδῶς κατηγορουμένων), adică raportul fals în judecată. El adaugă faptul că, în mod greșit, se poate afirma orice despre orice (πάντα πάντων).[37] Dar οὐ καθόλου se referă la situația în care asemenea raporturi nu se realizează, așa cum menționează Aristotel, decât numai în chip accidental.

Al treilea caz nu apare decât indirect la unii comentatori. S-ar putea conchide că din „...*posito animali non necesse est poni hominem*..."[38] ar urma propoziția adevărată „*animal non est homo*", dar cazul judecăților negative nu este discutat.

Dar, în cazul (2) apare o situație specială în raport cu genul suprem, despre care nu se poate enunța nici un predicat, decât *după opinie* (κατὰ δόξαν). Termenul κατὰ δόξαν este explicat de Alexandru în mod satisfăcător. Trebuie să admitem, mai întâi, faptul că nu există un singur gen suprem, ci mai multe. Alexandru dă un exemplu în aparență silogistic: „substanța este existență, existența este una, prin urmare substanța este una".[39] Dar propozițiile componente, formate din genuri supreme (ἡ οὐσία, τὸ ὄν și τὸ ἕν), sunt admise după opinie, adică după opinia celor care *cred* că „substanța este existență", dar nu pot dovedi aceasta. Deci, în această situație, nu mai este vorba în *mod cert* de o *predicație inversă*, căci nu există nici un raport prejudicativ care să indice sensul predicației. Din acest motiv, judecățile obținute nu pot fi considerate adevărate nici într-un sens („substanța este existență") nici în altul („existența este substanță"). Același lucru este valabil pentru negațiile lor.

Se poate conchide, pentru moment, că judecățile de tipul (1) sunt adevărate sau false și cazul lor nu mai cere alte explicații; în cazul (2) judecățile afirmative cu

---

[33] *Anal. Pr.*, I, 1, 24a, 20.

[34] Distincția va fi prezentată mai târziu.

[35] *Cf.* Porphyrius, *In Arist. Categ.*, 63, 30–31 (7r, 22–23).

[36] *Anal. Pr.*, I, 27, 43a, 26.

[37] Alexandru, *op. cit.*, 290, 30–35 (97v, 23–28).

[38] J. Pacius, *Arist. Peripat.*, p. 245.

[39] Alexandru, *op. cit.*, 292, 34–36.

predicație inversă *certă* ar fi false, anume acelea în care: specia se enunță despre gen și singularul despre specie și despre gen; cele cu predicație inversă *nedeterminată* – adică de la un gen suprem sau considerat ca suprem la un alt gen suprem sau considerat ca suprem – nu sunt nici adevărate nici false; în cazul (3) s-ar *putea* susține că judecățile negative cu predicație inversă *certă* unele ar fi adevărate, în timp ce despre cele cu predicație inversă *nedeterminată* nu se poate spune că au o valoare de adevăr determinată.

În ceea ce privește judecățile cu predicație inversă certă, putem susține *fără ezitare* că, pentru cazul (2) afirmațiile *cu predicat singular* privind specia sau genul sunt false, și negațiile cu predicat singular privind specia sau genul sunt adevărate. „Omul este Socrate" sau „Viețuitorul este Socrate" sunt evident false, în timp ce: „Omul nu este Socrate" și „Viețuitorul nu este Socrate" sunt adevărate. Desigur aceste enunțuri par destul de bizare. Dar, dat fiind că în cazul falsității se poate *afirma* orice despre orice (πάντα πάντων), primele afirmații pot fi admise oricum, căci ele sunt false și negațiile lor *trebuie* să fie admise, căci negația falsului este *adevărul*.

Totuși, situația nu mai este aceeași în cazul judecăților cu predicație inversă certă între specie și gen. Aici subiectul și predicatul sunt universale, dar enunțul nu este universal – un caz particular despre ceea ce Aristotel numește (μὴ καθόλου ἐπὶ τῶν καθόλου)[40], aici predicația adevărată a singularului despre universal (καθ' ἕκαστον μὴ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι)[41] fiind exclusă. Or, în aceste cazuri, afirmă Aristotel, nu este întotdeauna necesar ca afirmația sau negația să se contrazică, adică una să fie adevărată și cealaltă falsă, căci cele două pot fi adevărate în același timp (ὅσαι δ'ἐπὶ τῶν καθόλου μὴ καθόλου, οὐκ ἀεὶ ἡ μὲν ἀληθὴς ἡ δὲ ψευδής· – ἅμα γὰρ ἀληθής).[42]

În cazul *predicației inverse* se constată că întotdeauna *cele două propoziții*, adică cea în care se afirmă și cea în care se neagă genul despre specie, *sunt adevărate simultan*, dar nu pot fi adevărate fiecare separat. Într-adevăr, în ceea ce privește *viețuitorul* (gen) este adevărat să spunem că este și în același timp că nu este *om* (specie), dar nici afirmația singură nici negația nu sunt adevărate.

La Porphyrius se întâlnesc multe pasaje în care este vorba despre predicația inversă de la diferență la gen.[43] Într-adevăr, în ceea ce privește *viețuitorul* (genul), sunt adevărate simultan propozițiile în care *rațional* (diferența) este afirmată și negată. Este adevărat să se spună despre *viețuitor* că este și în același timp nu este *rațional*, sau *cel care râde* (care este un propriu), sau *verde* (care este un accident). Asupra acestora nu este cazul să insistăm în mod special, căci raportul este identic cu cel dintre specie și gen.

Dar ceea ce merită în primul rând atenție este posibilitatea de a enunța cele două propoziții în formă afirmativă prin negația predicatului. În loc de „viețuitorul nu este om" se poate spune „viețuitorul este non-om", tot așa cum se poate spune că este

[40] *De Interpr.*, 7, 17b, 9.
[41] *Ibidem*, 7, 17a, 38–40.
[42] *Ibidem*, 7, 17b, 29–31.
[43] Porphyrius, *Isagoge*, 9, 7–25 (3a, 34–3b).

non-raţional, non-cel care râde sau non-verde. În al doilea rând, datorită faptului că cele două propoziţii sunt adevărate simultan, ele pot fi enunţate prin conexiunea predicatelor. Aşa cum, în loc de „vieţuitorul este om" şi „vieţuitorul este non-om" putem spune „vieţuitorul este om şi non-om" şi respectiv „raţional şi non-raţional" sau „cel care râde şi non-cel care râde" sau „verde şi non-verde".

La Alexandru găsim un asemenea raport chiar în privinţa unui gen suprem. Tot astfel, despre *substanţă* (gen suprem) putem spune că este *inteligibilă* şi *non-inteligibilă*, adică *sensibilă*.[44] Bineînţeles că în această manieră putem *coborî* predicativ de la genurile supreme la genuri şi de la acestea la specii; că genului suprem îi putem atribui judicativ genuri, specii, diferenţe, proprii şi accidente şi, în acelaşi timp, negaţiile acestora.

La fel cum, în predicaţia directă ceea ce se spune despre gen se spune şi despre specie şi singular, în predicaţia indirectă ceea ce se spune despre gen, prin afirmaţie sau negaţie simultane, se va spune de asemenea despre genul superior. Într-adevăr, nu numai *vieţuitorul* este în acelaşi timp şi *raţional* şi *non-raţional*, ci şi substanţa.

Este evident că *predicaţia inversă* trimite la *dihotomia platonică*. Dar dihotomia nu presupune neapărat predicaţia inversă cu *admiterea simultană* de propoziţii certe, ci poate presupune de asemenea o predicaţie directă cu *respingere simultană* de propoziţii contradictorii, adică una adevărată şi cealaltă falsă. Dacă plecăm de la vieţuitor, atunci acesta este într-adevăr om şi non-om, omul este umanist şi non-umanist, umanistul este filosof şi non-filosof, filosoful este logician şi non-logician. Dar dacă plecăm de la „logician", propoziţiile se exclud: „logicianul este filosof" exclude „nu este filosof"; „filosoful este umanist" exclude „este non-umanist" etc.

Prin urmare, *predicaţia inversă nedeterminată* reprezintă un caz particular al aplicării judicative a dihotomiei platonice. Această constatare ar putea pune într-o lumină nouă tezele aristotelice expuse mai sus, mai precis faptul că, fără a le ignora, Aristotel nu acordă o importanţă logică specială singularului şi genului suprem şi, în plus, nu admite decât predicaţia directă de la gen la specie. Aceasta semnifică desigur o excludere indirectă a problematicii platoniciene din câmpul investigaţiei logice, însă, în egală măsură, trebuie constatat faptul că elaborarea logicii aristotelice ar fi fost imposibilă fără această „excludere".

Admiterea genului suprem ca obiect de investigare logică dădea naştere raportului κατὰ δόξαν, care nu se mai supune determinării prejudicative, iar admiterea predicaţiei de la gen la specie dădea naştere predicaţiei inverse nedeterminate cantitativ, care, în ultimă instanţă, ia formă dihotomică.

Admiterea raportului κατὰ δόξαν ar fi însemnat, în realitate, admiterea combinaţiei Ideilor (μίξις τῶν εἰδῶν), a genurilor supreme, ceea ce însemna renunţarea la celebra clasificare aristotelică a *categoriilor*. Combinarea genurilor supreme presupune identitatea lor dialectică, lucru imposibil de admis în clasificarea aristotelică a *categoriilor*. Acestea sunt entităţi de natură lingvistică, rigide, imposibil

[44] Alexandru, *op. cit.*, 293, 28 (98v, 29–30).

de amestecat. „Substanța" este substanță și „calitatea" este calitate. Aici legea identității este absolută. În plus, clasificarea *categoriilor* are drept fundament relațiile prejudicative și, în primul rând, relația între substanța primă și substanța secundă, în care substanța primă are un rol determinant.

A admite combinarea genurilor supreme sau raportul lor dialectic după opinie și nu în conformitate cu relațiile prejudicative înseamnă a submina fundamentul actului judicativ.

De altfel, și Aristotel se referă pe larg la acest aspect, predicația inversă nedeterminată cantitativ, dihotomică în ultimă instanță, ar fi adus o a treia serie de relații logice, în plus față de cele care se referă la singular și la viitor[45], pentru care *principiul terțului* exclus nu ar mai fi valabil. Într-adevăr, predicația inversă nedeterminată de la specie la gen – așa cum s-a văzut în comparația cu alte tipuri de predicație nedeterminată, adică cu cea care este direct nedeterminată în general și cu cea care este indirectă de la singular la gen, ca și cea de la singular la specie – este singura care determină adevărul simultan al afirmației și al negației.

Predicația inversă nedeterminată, de natură dihotomică, nu poate furniza nici premisele unui silogism autentic. Aristotel pune această chestiune în discuție atât în *Analytica Priora* (cap. I, 31) cât și în *Analytica Posteriora* (cap. II, 5). Într-adevăr, dacă se pleacă de la diviziunea *viețuitorului* în *rațional* și *non-rațional* și se admite că omul este *viețuitor*, nu se poate concluziona că el este *rațional*, căci după predicația inversă *viețuitorul* este atât *rațional* cât și *non-rațional*. Dacă una dintre aceste două afirmații ar fi falsă, ea ar putea fi respinsă pe un criteriu valoric. Dar astfel propozițiile sunt echivalente și se poate conchide, la fel de bine, că „omul este non-rațional". Prin urmare, concluzia nu poate decurge în mod necesar, ca în cazul silogismelor.

*

Prin supoziția singularului și chiar a individualului (în cadrul participației), prin amestecul genurilor supreme și a predicației inverse, de tip dihotomic, se pot trasa coordonatele unui domeniu în care nu mai sunt valabile legile logicii clasice, clasificarea *categoriilor*, fundamentul prejudicativ al relațiilor propoziționale și chiar teoria silogistică. Este vorba evident despre un domeniu *non-clasic*. Dar faptul că – dincolo de individual și genul suprem, care se află la extremitățile entităților logice elementare și care ar putea, din această cauză, să fie mai ușor excluse – domeniul dihotomic include relații predicative între gen și specie, demonstrează din plin semnificația *logică*, inevitabilitatea studiului său sistematic într-un cadru logic lărgit. Această perspectivă nu continuă nicidecum preocupările logice moderne, adesea mărginite la aspecte matematico-calculatorii, formaliste și mecanice ale gândirii. Domeniul logic schițat mai sus trimite mai degrabă la logica lui Hegel, deși identificarea cu aceasta nu ni se pare corectă. Dar o discuție pe această temă reclamă un studiu special.

[45] *De Interpr.*, 9, 18a, 28–35.

3

PREDICAȚIA CLASICĂ ȘI TRIADA HEGELIANĂ[1]

Triada hegeliană, oricât de schematic ar fi considerată, independent de modul concret în care apare în *Logica obiectivă* sau de cel abstract din *Logica subiectivă*, are o semnificație strict categorială. Termenii opuși ai triadei, ca și termenul din care aceștia provin sau în care sunt conținuți, sunt categorii de mare generalitate – adică *genuri supreme* în terminologia clasico-tradițională. Aceasta înseamnă că, din această perspectivă, ele nu prezintă vreun interes special. Chiar Aristotel stabilise acest lucru în *Analytica Priora* (A, 27, 43a), unde singularul și genurile supreme nu sunt considerate ca obiecte de studiu ale logicii, ci numai speciile și genurile obișnuite. De aici rezultă că domeniul categoriilor este supraordonat celui clasic.

Platon și Aristotel au încercat să clasifice categoriile, însă au făcut-o după criterii care nu mai țin de logica tradițională, ci sunt proprii filosofiei în genere. Kant este primul care a încercat să facă o clasificare a categoriilor după funcția intelectului în judecăți. Alte clasificări ale acestora au la bază criterii ontologice, gnoseologice și chiar lingvistice. Tuturor le sunt comune *separarea* și *izolarea* categoriilor unele față de altele, ceea ce nu se petrece în logica lui Hegel.

Nici din punct de vedere predicativ nu se ajunge la ceva aparte deoarece, dacă ceea ce a stabilit Aristotel este considerat corect, adică faptul că genul se spune despre specie, dar specia nu se spune despre gen, atunci genurile supreme rămân predicate universale, despre care *nu se mai poate spune nimic.*

Deci, triada hegeliană nu poate fi studiată din perspectiva logicii tradiționale, căci elementele sale (categoriile) depășesc domeniul logico-clasic, noțional, predicativ și, implicit, silogistic. Cu toate acestea, fără să fie vorba despre categorii, există în logica tradițională situații în care apare un anumit tip de triade, care ar putea să le sugereze pe cele hegeliene.

Prima și cea mai cunoscută dintre acestea apare în *cazul diviziunii.* Aici se dovedește că, oricare ar fi genul, îi sunt subordonate *două specii opuse.* Se poate porni *analitic,* de la gen către specii, sau *sintetic,* de la speciile opuse către gen. Una dintre cele două specii apare ca termen negativ care, luat ca atare, deci fără nici o relație cu termenul pozitiv și fără a proveni dintr-un gen supraordonat sau fără a fi

[1] Traducere din limba germană de Dragoș Popescu.

inclus într-un astfel de gen, poate fi considerat, cum a stabilit Aristotel, ca nume nedeterminat. De exemplu, genul *viețuitor* poate fi împărțit în speciile *om* și *non-om*. Este însă clar că aici *non-om* nu este un simplu nume nedeterminat, care poate să însemne orice în afară de *om*, cum s-ar putea întâmpla dacă ar fi considerat separat. Ca specie a genului *viețuitor*, *non-om* semnifică clasa tuturor viețuitoarelor care nu sunt oameni, dar nu poate semnifica, de exemplu, o clasă de minerale.

Se poate considera, ca regulă generală, că, din oricare gen, pot fi obținute două specii opuse sau că oricare gen este alcătuit din astfel de specii. Una dintre cele două specii opuse este strict determinată, cealaltă (negația celei dintâi) este nedeterminată în cadrul genului respectiv, fiind însă determinată față de celelalte genuri.

Relațiile despre care este vorba aici sugerează deci, în forma lor noțională, o triadă care, fără să fie alcătuită din genuri supreme, aminteşte de cea hegeliană. Din această perspectivă, triada hegeliană ar reprezenta extinderea analizei relaționale de tip clasic de la nivelul noțiunilor simple la domeniul categoriilor. Se înțelege că această extindere ar presupune și obținerea unor noi relații (intercategoriale) imposibile în domeniul noțiunilor simple. Datorită statutului deosebit al categoriilor, relațiile dintre acestea nu pot fi studiate în logica tradițională.

În plus, triada categorială hegeliană presupune acceptarea unor relații *dialectice* între componentele sale, care sunt contrare legilor (principiilor) logicii clasice. Relațiile dialectice nu sunt însă evidente la nivelul noțional. Genul în sine nu este considerat contradictoriu, deşi este alcătuit din două specii opuse, căci și opoziția dintre specii este numai relativă, ca urmare a nedeterminării pe care o presupune termenul negativ. În cazul triadei hegeliene, termenii opuși (categoriile) sunt determinați. Nu este vorba, de exemplu, despre *Calitate* și *Non-calitate*, ci despre *Calitate* și *Cantitate*.

Aspectele dialectice ale triadei compuse din noțiuni simple sunt evidente însă la *nivel predicativ* și au fost observate de către Aristotel. Triada hegeliană încalcă regula predicației de la gen la specie, pe care o numim *predicație directă*.

Date fiind două noțiuni opuse, dintre care una este genul altei noțiuni, putem să le enunțăm pe primele despre ultimul, obținând două propoziții contradictorii. De exemplu, *muritor* și *nemuritor* pot fi enunțate despre *om* (*muritor* este un gen al speciei *om*) în predicație directă. Cele două propoziții obținute („omul este muritor" și „omul este nemuritor" sau „omul nu este muritor") sunt contradictorii și respectă principiul noncontradicției – nu este posibil ca ambele să fie adevărate, precum și principiul terțului exclus – cel puțin una dintre ele este adevărată. Dar, dacă ambele noțiuni sunt specii ale unui gen și dacă ele se enunță despre acest gen în *predicație* pe care o numim *inversă* (de la specie la gen), atunci apar două propoziții care, cu toate că se neagă reciproc, nu sunt contradictorii în sens clasic, căci împreună sunt simultan adevărate. Astfel, putem enunța *om* și *non-om* despre genul *viețuitor* în predicație inversă și obținem două propoziții care împreună sunt ambele adevărate („viețuitorul este om" și „viețuitorul este non-om" sau altfel spus „viețuitorul nu este om"). Ele sunt însă *numai* împreună adevărate.

Fără să facă o analiză specială acestor propoziții, Aristotel le enumeră alături de altele, cum ar fi, de exemplu, propozițiile *de futuris contingentibus,* ca ilustrații ale încălcării legii non-contradicției și a legii terțului exclus.

Aristotel include ambele cazuri, al predicației directe și al predicației inverse, în așa-numita „predicație neuniversală despre universal". El spune explicit (*De Interpretatione,* 7, 17b): dacă se afirmă sau se neagă ceva neuniversal despre universal, cu alte cuvinte un gen despre o specie (direct) sau o specie despre un gen (invers), atunci nu mai este adevărată doar una dintre propozițiile obținute, adică fie afirmația fie negația – cum cere legea terțului exclus – ci ambele pot fi adevărate (cazul predicației inverse, care încalcă legea noncontradicției).

Poate fi luat în considerare și *aspectul silogistic al problemei.* Dacă se consideră că teoria noțională a diviziunii pe genuri opuse este mai mult sau mai puțin identică cu teoria platonică a diviziunii, atunci se poate conchide că Aristotel i-a contestat implicit caracterul silogistic, ceea ce a făcut explicit în cazul diviziunii platonice. Dacă se introduce cuantificarea universală a propozițiilor contradictorii de mai sus, respectiv: în loc de „omul este muritor" și „omul este nemuritor" (din predicația directă) se spune „orice om este muritor" și „orice om este nemuritor", iar cele două propoziții contradictorii sunt comprimate în formă disjunctivă, respectiv: „orice om este sau muritor sau nemuritor", cum procedează și Aristotel (în *Analiticile Prime*, I, 31, 46b), atunci obținem pentru predicația directă următoarea premisă majoră universal afirmativă disjunctivă: „orice om este sau muritor sau nemuritor", în care disjuncția este exclusivă. Adăugăm ca premisă minoră universala afirmativă: „orice filosof este om", în care „filosof" este o specie a genului „om", și obținem o concluzie universal afirmativă disjunctivă de același tip ca premisa majoră:

Orice om este muritor sau nemuritor,
Orice filosof este om,

Deci, orice filosof este sau muritor sau nemuritor.

În cazul predicației inverse, premisa majoră va fi, după exemplul utilizat deja: „orice viețuitor este sau om sau non-om", în care disjuncția este neexclusivă, iar premisa minoră: „orice mamifer este viețuitor", în care „mamifer" este o specie a genului „viețuitor", și obținem tot o concluzie universal afirmativă disjunctivă:

Orice viețuitor este sau om sau non-om,
Orice mamifer este viețuitor,

Deci, orice mamifer este sau om sau non-om

Aceasta înseamnă că nu există, din punct de vedere logico-clasic, nici un procedeu formal silogistic, prin care să se poată ieși din cadrul disjuncției pe care o presupune în genere dihotomia platonică sau diviziunea genului în specii opuse, și cu atât mai puțin din cadrul disjuncției pe care o presupune predicația inversă.

La nivel silogistic devine și mai evidentă situația *triadică* cu aspectele sale dialectice, chiar în două ipostaze, în premisa majoră și în concluzie. Pentru predicația directă cei trei termeni din premisa majoră sunt *om*, *muritor* și *nemuritor*, primul termen fiind o specie a unuia dintre cele două genuri opuse, ca și în concluzie, pentru termenii: *filosof*, *muritor* și *nemuritor*. În cadrul predicației inverse, termenii din premisa majoră sunt: *viețuitor*, *om* și *non-om*. Aici, situația triadică amintește de celebra dedublare hegeliană a unului: genul „viețuitor" în speciile sale opuse „om" și „non-om", în premisa majoră, și „mamifer" în aceleași specii, pentru concluzia silogismului, numit de către Aristotel „fără putere" (*astenes*). El nu are, într-adevăr, puterea (mijloacele silogistice) de evitare a situației contradictorii (dialectice) pe care o presupune triada, chiar dacă aceasta are numai componente noționale (genuri și specii).

Prin urmare, cu toate că triada în accepție hegeliană nu a fost studiată în logica tradițională, deoarece categoriile, ca genuri supreme, sunt supraordonate formelor noționale, modalitatea triadică a raportărilor dialectice dintre noțiuni a fost cunoscută din antichitate și chiar aplicată sub forma diviziunii platonice. În cadrul predicației inverse, noțiunile care formează cele două specii opuse ale unui gen determină formarea propozițiilor contradictorii (din care una neagă ceea ce afirmă cealaltă), încălcând principiile logicii clasice. În domeniul silogisticii contradicția persistă, iar predicația contradictorie, directă sau inversă, se dovedește indestructibilă.

Se poate conchide că cel puțin *unele* aspecte dialectice ale triadei în genere pot fi studiate și în logica tradițională, în care există relații noționale triadice *asemănătoare* celor categoriale din triada hegeliană, ceea ce nu s-a făcut până acum în logica tradițională și nu a făcut-o nici Hegel însuși. Or, chiar dacă logica clasică nu are prea mult de câștigat în urma unui astfel de studiu, fiind interesată mai mult de eventuala depistare a situațiilor contradictorii (ca predicația inversă sau silogismele astenice), pentru evitarea acestora, ca și a triadei categoriale, utilizarea unor metode formale și chiar formaliste, dacă s-ar utiliza simbolismul, ar fi în favoarea unei interpretări mai riguroase a triadei categoriale hegeliene.

4

PROBLEME DIALECTICE ÎN EPISTEMOLOGIA INTUIȚIONISTĂ

Intuiționismul olandez sau neointuiționismul, căruia i se spune de regulă „intuiționism", deși nu are nimic comun cu doctrina lui Bergson, este socotit uneori, ca și „formalismul" și „logicismul", cărora le este opus în mod nemijlocit, drept o simplă *doctrină epistemologică* legată direct de așa-numita „criză a fundamentelor matematicii".[1] Alteori, făcându-se abstracție de această accepție, intuiționismul este considerat drept o *variantă axiomatică a calculului propozițional*; însuși termenul de „intuiționist", pierzându-și semnificația originară, este menținut ca simplu termen tehnic.[2] În fine, mai există și o a treia accepție, în care intuiționismul este identificat cu ceea ce se numește de regulă „matematica intuiționistă" – este socotit deci o *matematică specială*.[3] În realitate, intuiționismul nu poate fi identificat cu nici una dintre aceste accepții, pe care le presupune, dar la care nu poate fi redus.

Intuiționismul este o *doctrină filosofică complexă* cu puternice rădăcini istorice.[4] Spre deosebire de logicism și formalism, care la rândul lor au generat orientări filosofice (neopozitivismul și, respectiv, neoplatonismul matematic), dar care, prin ele însele, nu presupun o doctrină filosofică determinată, intuiționismul, în accepție epistemologică, este mai degrabă *rezultatul* filosofiei intuiționiste.[5] Mai precis, reprezintă *aplicația efectivă a principiilor acestei filosofii* (ontologice, gnoseologice, metodologice și logice) *în domeniul științelor exacte* (matematică și fizică).

În acest sens, ceea ce vom numi „epistemologia intuiționistă", diferă de acea „doctrină epistemologică" legată direct de fundamentele matematicilor, deoarece presupune și fundamentele fizicii. În plus, ea nu este o simplă „doctrină" *despre* matematică (cum sunt logicismul și formalismul), ci apare chiar în procesul construcției efective a unei matematici speciale. Pe această linie, ea corespunde ultimei accepții amintite, dar și diferă de aceasta, deoarece este totuși și o doctrină a fundamentelor.

---

[1] *Cf.* H. Weyl, *Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik*, în „Mathematische Zeitschrift", nr. 10, 1921.

[2] A. Schmidt, *Mathematische Gesetze der Logik*, Springer-Verlag, 1960, p. 343.

[3] B. van Rootselaar, *Intuition und Konstruction*, în „Studium Generale", nr. 3, 1966, p. 178.

[4] *Cf.* Al. Surdu, *Probleme logiciste, formaliste și intuiționiste în filosofia greacă*, vezi *infra*, cap. VI, 2, p. 417.

[5] G. F. C. Griss, *Mathématique, mystique et philosophie*, în *Mélanges philosophiques*, Amsterdam, 1948, p. 164.

În această accepție, înțelegerea epistemologiei intuiționiste este imposibilă fără o expunere prealabilă a *unora* dintre principiile fundamentale ale filosofiei intuiționiste. Este vorba de acele principii care se aplică de regulă în epistemologia intuiționistă sau care determină specificul acesteia. Paragraful următor conține o scurtă expunere liberă asupra principiilor în discuție.

A. Principiile filosofice ale epistemologiei intuiționiste

Filosofia intuiționistă a apărut în *trei* variante. Prima, cea mai importantă și cea mai complexă este aceea a lui L. E. J. Brouwer.[6] Ea reprezintă o încercare de „sistem filosofic" intuiționist. A doua. se datorește lui G. F. C. Griss.[7] Ambele au vaste implicații etice, estetice, social-politice și religioase. A treia variantă este a lui A. Heyting, în care se face vădită o puternică influență neopozitivistă. Din această cauză, varianta lui Heyting este nesistematică și fără nici o implicație socială. Mai mult, problematica ontologică și gnoseologică, fundamentală în primele două variante, este aici abandonată. Ceea ce mai rămâne din filosofia intuiționistă, și este dezvoltat creator, e metodologia și logica. Heyting nu este însă un adversar declarat al filosofiei, iar ideile lui completează în fond tabloul filosofiei intuiționiste, dacă nu prin contribuții directe, cel puțin prin posibilitățile pe care le oferă interpretărilor *a posteriori*.[8]

Ontologia intuiționistă este un amestec curios de idealism subiectiv (à la Berkeley) și dialectică (à la Hegel). Fenomenul primar al ființării în genere, care la Brouwer apare drept „exod al conștiinței", îl constituie *senzația*. Ea reprezintă un fel de „trezire" a conștiinței, care în „sălașul ei intim" oscilează à la Hegel între ființă și nimic. Acest fenomen primar este caracterizat drept „mișcare a timpului", drept succesiune pură – trecere de la prezent la trecut, scindare ireversibilă a unei trăiri. Autoreflexia, revenirea conștiinței asupra sciziunii originare, coincide cu obiectivarea senzațiilor sau cu autoînstrăinarea lor.

Griss pornește de la ideea hegeliană a unității dintre obiectiv și subiectiv, în care prevalează subiectivul, dar ajunge în cele din urmă la poziția lui Berkeley. El consideră cu obiectul este un complex de senzații, „unitatea" fiind deci a conștiinței cu sine, iar „realitatea" este totalitatea acestor obiecte.

---

[6] Principalele sale lucrări filosofice sunt: *Leven, kunst en mystick*, Delft, 1905; *Over de grondslagen der wiskunde*, Amsterdam, 1907; *Intuitionisme en formalisme*, Groningen, 1912 (o variantă engleză în Bull. Amer. Math. Soc., 20, 1913); *Wiskunde, waarheid, werkelijkheid*, Groningen, 1919; *Consciousness, philosophy and mathematics*, în Proc. X[th] Intern. Congr. Phil., Amsterdam, 1948.

[7] Ideile sale au fost expuse în opera citată deja și în lucrarea *Idealistische Filosofie*, Arnheim, 1946.

[8] A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam, 1966.

Heyting se străduieşte uneori să redea ideile ontologice ale celor doi intuiţionişti, fără să adere însă la vreuna dintre ele. El consideră că „intuiţionismul" nu este legat de un sistem filosofic determinat şi admite, cu oarecare rezervă, chiar teze platonice contrare ontologiei intuiţioniste. „Matematicianul intuiţionist – consideră el – nu se va opune unei filosofii care va susţine că spiritul, în activitatea lui creatoare, reproduce fiinţa dintr-o lume transcendentă, dar va considera ca această doctrină este prea speculativă pentru a servi drept fundament al matematicii pure".[9] Brouwer şi Griss au fost însă adversari declaraţi ai oricărei forme de idealism obiectiv.

Metodologia intuiţionistă nu este unitară. Ea are evidente aspecte dialectice (pe linia lui Brouwer şi Griss), dar şi aspecte formaliste, datorate în mare măsură lui Heyting.

Aspectele dialectice sunt legate implicit de faptul că realitatea obiectuală nu este concepută drept un „dat", ci drept un produs. Acest produs este rezultatul unui proces. La Brouwer este vorba de autoînstrăinarea conştiinţei. Modalitatea în care conştiinţa produce din sine, autoînstrăinându-se în obiect, realitatea este ridicată la rangul de metodă absolută. Rezultatul autoînstrăinării este scindarea conştiinţei în obiect şi subiect.

Mai apropiat de Berkeley, Griss postulează unitatea originară a obiectului şi a subiectului pe care încearcă să o regăsească prin intermediul dialecticii. Dialectica este pentru el metoda prin care raţiunea, trecând prin trei ipostaze: matematică, mistică şi filosofică, redobândeşte unitatea originară şi deci oferă realitatea autentică.

În ambele variante este vorba de o *dialectică idealist-subiectivă*, a cărei esenţă o constituie construcţia obiectului de către subiect.

Heyting încearcă să „pună în paranteză" semnificaţia general filosofică, deci, metodologică, a ceea ce se numeşte de obicei „constructivism". Cu toate acestea, el este nevoit să admită că noţiunea de „construcţie" are pentru intuiţionistul autentic o semnificaţie „extremistă". Ceea ce există trebuie să fie construit efectiv. Despre un obiect în genere se poate spune că există numai după ce a fost construit. Faţă de acest constructivism „extremist", Heyting admite şi unul „moderat", de natură platonică, în care este vorba mai degrabă de o reconstrucţie sau o reproducere a obiectului care ar exista în sine, dar nu într-o realitate obiectuală, ci într-o lume ideală. În plus, Heyting ridică şi problema unor aşa-numite „construcţii ipotetice" sau „intenţii de construcţii".[10] Pe baza acestora, el poate să justifice utilizarea „intuiţionistă" a metodei axiomatice.

Metoda axiomatică nu este o metodă constructivă în sens intuiţionist, deoarece ea presupune, consideră Heyting, existenţa prealabilă a unui domeniu de obiecte care urmează a fi *sistematizat* în formă axiomatică. Operaţia prealabilă axiomatizării este formalizarea. Dar rezultatul acesteia, respectiv, domeniul formal este *altceva* decât domeniul care a fost formalizat. Formele obţinute pot fi admise

[9] A. Heyting, *Les fondements des mathématiques du point de vue intuitionniste*, în *Philosophie mathématique*, Paris, 1939, p. 73.

[10] *Cf.* A. Heyting, *Remarques sur le constructivisme*, în „Logique et analyse", nr. 3, 1960.

drept construcții ipotetice. Constructivismul axiomatic formalist este însă respins, deoarece el nu mai presupune un domeniu obiectual *preexistent* „construcției" axiomatice.

Gnoseologia intuiționistă (la Brouwer) constă în descrierea a două tipuri, unul senzorial și altul rațional, de „confruntare" a obiectului cu subiectul. Rezultatul primei confruntări este însuși obiectul, mai precis, construcția lui senzorială. Aceasta diferă de construcția lui ontologică. Rezultatul construcției ontologice era obiectul ca fiind în sine (*Ding*), ca rezultat al autoînstrăinării subiectului sau Eului *creator*. Rezultatul construcției senzoriale, gnoseologice este un obiect transformat, prelucrat pentru cunoaștere, care stă în fața Eului *cunoscător*, care i se opune (*Gegenstand*). Persoanele umane, în afară de subiectul cunoscător, sunt și ele astfel de obiecte, ceea ce îl determină pe Brouwer să ajungă la o poziție solipsistă, iar pe Griss să apeleze la Sinele indian (*atman*).

Confruntarea (de data aceasta autentică) rațională a obiectului cu subiectul nu mai conține nimic idealist, dacă se „uită" de modalitatea prin care s-a ajuns la obiect și subiect (cum procedează Brouwer) sau dacă, pur și simplu, nu se mai pune această problemă (cum preconizează Heyting).

Actul fundamental al cunoașterii raționale, de la care derivă și numele doctrinei, este *intuiția*. Ea este *a posteriori* față de obiectul în sine și chiar față de obiectul prelucrat al cunoașterii. Eul cunoscător are pe treapta rațională exact un rol invers față de rolul care îi revenea pe treapta senzorială. Prin senzație, percepție și reprezentare el „înveșmânta" obiectele cu calități sensibile, prin abstractizare le „desveșmântează", dar ceea ce se obține nu sunt obiectele în sine, inițiale, ci intuiția lor, „forma lor goală, lipsită de conținutul ei obiectual". Această intuiție, care s-a dovedit *a posteriori* față de obiectul prelucrat al cunoașterii, drept *rezultat al procesului de abstractizare*, este considerată totuși *a priori* față de *existența efectivă* a obiectelor sau, altfel spus, față de *obiectele propriu-zise* (*Sache*). Acestea din urmă nu pot exista ca atare, ci numai în cadrul unor anumite situații de fapt (*Sachverhalte*). Or, acestea sunt produsul acțiunilor umane raționale, imposibil de conceput, după *Brouwer*, fără *intuiția primară*, fără forma abstractă, rațională a obiectelor cunoașterii.

Dar intuiția nu contribuie numai la constituirea entităților obiectuale, ci și a celor ideale. În genere, se consideră că este *adevărat* numai ceea ce există efectiv, fie că este de natură obiectuală, fie că este de natură ideală. Cuvintele și limbajele în genere, naturale sau simbolice, nu au alt rol decât acela de a exprima adevărul și nu de a-l constitui.

Principiile gândirii intuiționiste rezultă din cele de mai sus. Logica este considerată o disciplină a limbajului. Legile sale nu sunt valabile decât în măsura în care exprimă adevăruri, în ciuda corectitudinii lor formale. Astfel, se dovedește că legea terțului exclus și a dublei negații nu sunt valabile în orice împrejurări. Bazându-se pe astfel de considerații, Heyting a elaborat *un sistem formal în care legea terțului exclus și a dublei negații nu mai sunt tautologii*, dar nu sunt nici contradicții. Este însă o tautologie formula $\sim\sim(p \vee \sim p)$ prin care se enunță „este fals că principiul terțului exclus este fals". Aceasta înseamnă că legea în discuție nu este falsă, dar nici

întotdeauna adevărată; ceea ce este just din punct de vedere intuiționist, dar lipsit de importanță. Important este să se știe cu precizie în fiecare situație determinată dacă o anumită lege este valabilă sau nu.

Pornind de la aceleași principii ca și Heyting, dar și de la faptul că intuiționiștii discută numai despre ceea ce există efectiv și deci numai despre ceea ce este adevărat, Griss a elaborat un sistem de *logică formală fără negație*. Ulterior au fost elaborate și alte sisteme intuiționiste cu sau fără negație.

Principiile enunțate sunt suficiente pentru a caracteriza fundamentul filosofic al epistemologiei intuiționiste.

B. Teoria intuiției matematice

Principiile ontologiei intuiționiste sunt aplicate direct la construcția matematicii intuiționiste. Exodul conștiinței din sălașul ei intim se realizează prin mișcarea timpului. Timpul, făcând abstracție aici de semnificația lui subiectivă (scindare a unei trăiri), este considerat *a priori* față de scindarea ulterioară în obiect, în sine, și subiect, care presupune o reflexie asupra scindării originar-temporale. Absolutizarea timpului ca formă *a priori* are două justificări istorice. Una se bazează chiar pe teoria lui Kant, la care găsim deja explicit enunțată teza conform căreia timpul este mai cuprinzător decât spațiul, fiind o condiție a fenomenelor exterioare (ca și spațiul), dar și a fenomenelor interioare (ceea ce spațiul nu mai poate fi). Din această cauză, aritmetica, bazată pe simpla succesiune temporală, poate să stea la baza geometriei. Este ceea ce Brouwer justifică, în al doilea rând, invocând contribuția lui Descartes, care încercase la vremea lui să reducă geometria la aritmetică. Aprioritatea timpului, afirmă Brouwer, nu determină numai proprietățile aritmeticii ca judecăți sintetice *a priori*, ci și pe cele ale geometriei, și nu numai pentru geometria elementară cu două sau trei dimensiuni, ci și pentru geometriile neeuclidiene și *n*-dimensionale.

După a doua reflexie (de data aceasta conformă cu principiile gnoseologiei intuiționiste), care determină scindarea conștiinței originare în obiect și subiect, subiectul poate să reflecteze, odată constituit în calitate de intelect sau minte, și asupra simplei succesiuni originare. În acest caz, momentul de viață este scindat într-o senzație *prezentă* și una *trecută*, ambele fiind senzații determinate ale unei trăiri determinate. Aceste senzații se comportă ca două obiecte distincte, dintre care unul cedează locul celuilalt. Astfel se obține o *dualitate determinată*. Prin intermediul *abstracției matematice*, dualitatea este lipsită de conținutul ei obiectual și este menținută numai ca *formă goală*, ca *substrat comun al oricărei dualități*. Aceasta este intuiția de bază a matematicii, respectiv, baza construcției intuitive a primelor două numere. Dacă unul dintre membrii dualității este conceput la rândul său drept o dualitate, se obține numărul trei ș.a.m.d.

Matematica intuiționistă este o *activitate mentală, nelingvistică*. Numerele în discuție nu sunt cifre, ci concepte. Este neesențial pentru activitatea matematică faptul că aceste concepte sunt exprimate sau nu.

Ceea ce se accentuează în mod expres este caracterul *rațional* al intuiției matematice. Intuiția matematică, precizează Heyting, nu trebuie să sugereze ceva independent de inteligență, ci, dimpotrivă, forma de bază a activității inteligente în genere.

Intuiția garantează caracterul *activ, constructiv* al gândirii, care nu mai este concepută ca un simplu reflex pasiv la ceva dat ca atare (în acest caz entitățile matematice, care, formalistic, ar exista în sine asemenea ideilor platonice[11]), ci necesită concentrare și efort. În termeni materialiști, intuiția matematică este rezultatul unui act de abstractizare, care presupune existența prealabilă a obiectelor și a fenomenelor în succesiunea lor spațio-temporală și prin care se obține conceptul pur al iterației. În această accepție, intuiția matematică este *a posteriori* față de existența reală a obiectelor și a fenomenelor spațio-temporale și *a priori* față de existența entităților matematice. Ultimele nu există *in re,* ci numai *in mente*, numai ca produse ale minții umane.

O altă trăsătură fundamentală a intuiției matematice conformă cu esența metodologiei intuiționiste este caracterul ei evident dialectic. Brouwer consideră intuiția o formă a „persistenței în schimbare" și a „unității în diversitate"[12], ceea ce este perfect admisibil din punct de vedere dialectic. În genere, „punând în paranteză", cum face de altfel și Heyting, elementele idealist-subiective, legate de „construcția ontologică" a lumii și apoi de cea gnoseologică, teoria intuiției matematice poate deveni o doctrină *admisibilă* într-o mai mare măsură decât teoria neoplatonică a formaliștilor, pe care o contrazice în mod evident, fără nici o concesie. Dictonul lui Kronecker „Dumnezeu a făcut numerele întregi, pe toate celelalte le-a făcut omul" devine antiteza permanentă a intuiționiștilor. Deviza lor ar putea fi formulată astfel: „Numerele întregi sunt opera minții umane, ca și întreaga lume".

Construcția intuitivă a numerelor naturale este numită *primul act intuiționist*. Ea este completată de un *al doilea act*, prin intermediul căruia este garantată posibilitatea de a genera noi entități matematice în forma *succesiunilor de numere* alese dintre cele obținute deja. Dar cele două acte nu sunt suficiente pentru construcția întregii matematici. Problema este ca, odată construite numerele, să poată fi stabilite proprietățile lor, astfel încât enunțuri ca „numărul patru este cu soț" sau „numărul șapte este prim" să poată fi confirmate. Apoi să poată fi confirmate sau infirmate afirmații în care este enunțată o proprietate despre *toate* numerele, deși se știe, cu precizie intuitivă, doar faptul că ea revine numerelor construite deja. Enunțuri de acest gen ar fi „există pentru fiecare număr natural un număr prim care este mai mare" sau „există o infinitate de numere prime" ș.a.

[11] *Cf.* H. Scholz und G. Hasenjaeger, *Grundzüge der mathematischen Logik*, Springer-Verlag. 1961, p. 1.
[12] L.E.J. Brouwer, *Over de grundslagen der wiskunde*, p. 8 și p. 119.

Enunțurile de primul tip sunt confirmate intuiționistic prin construcția succesivă a numerelor, care este o activitate ce urcă de la construcții intuitive simple la construcții tot mai complicate. O construcție complexă nu mai presupune însă *nemijlocit* o construcție intuitivă. Este suficientă construcția intuitivă a primelor numere, ale căror proprietăți vor fi extinse apoi și asupra celorlalte. Dacă sunt construite de exemplu numerele 1, 2 și 3, se constată că adăugarea unei unități la 1 care este impar duce la obținerea lui 2 care este par, și de asemenea că adăugarea unei unități la 3, prin care se obține 4, duce tot la formarea unui număr par. *Repetarea* unor astfel de constatări duce la surprinderea intuitivă a legii numită *principiul inducției complete*, pe baza căreia pot fi confirmate sau nu enunțuri referitoare la toate numerele unei succesiuni, ca: „orice număr impar devine par prin adăugarea unei unități".

Constructivismul metodologic intuiționist garantează verificarea intuitivă *mediată* sau *imediată* (în funcție de complexitate) a oricărui enunț matematic. Metoda constructivă nu presupune construcția *da capo al fine* a oricărei probleme, ci poate fi restrânsă la indicarea unei *metode efective de construcție intuitivă* a problemei în discuție.

În conformitate cu principiile gândirii intuiționiste, sunt respinse în mod consecvent toate enunțurile care se referă la entități imposibil de construit intuitiv, *indiferent de corectitudinea lor logică*. În genere, orice metodă pur logică de „introducere" a unor entități matematice este suspectă, atâta timp cât entitățile respective nu pot fi introduse și prin construcție intuitivă. Existența matematică implică noncontradicție logică, dar noncontradicția logică nu implică întotdeauna existența matematică. În plus, principiul inducției complete nu poate fi justificat pe cale logică, ci, dimpotrivă, este utilizat în logica matematică drept mijloc necesar pentru introducerea entităților, ceea ce conduce la un cerc vicios.

Este evident că aplicarea consecventă a intuiționismului în matematici reprezintă o acțiune cu totul opusă formalismului (à la Hilbert) al cărui scop era acela de a *salva* cât mai multe rezultate matematice obținute deja. Intuiționiștii elimină „ornamentele frumoase ca formă, dar goale în conținut". Iată cum exprimă A. Markov această cerință: „... nu fac parte din acea majoritate a matematicienilor (logicişti şi formaliști), la care se referă domnul Form(alist), în ochii cărora valoarea matematicii intuiționiste este subminată «în mod fatal» (ce îngrozitor !) de faptul că intuiționismul distruge rezultatele matematice «cele mai prețioase» care trebuie «salvate». Ce să salvăm și de ce să salvăm? În mod evident, asupra anumitor rezultate «prețioase» planează o primejdie. La o analiză atentă reiese că aceste rezultate sunt lipsite de conținut și că toate tentativele de a le interpreta rațional sunt sortite eșecului. Dar atunci, ce mai au ele prețios și de «importanță vitală»?"[13]

Este vorba, în acest context, de ceea ce logiciștii și formaliștii numesc „mutilarea matematicii". Această „mutilare" se dovedește însă necesară. Ea corespunde eliminării treptate a pseudoconceptelor din celelalte științe (mediul eter, flogisticul etc.)

[13] A. Markov, *Comentarii*, în traducerea rusă a lucrării lui A. Heyting, *Intuitionism*, Moscova, 1965, p. 162.

Referindu-se la această problemă, Max Black constată că în matematica modernă există două atitudini: una *statică* şi una *dinamică.* Atitudinea statică este preferată de către logicişti şi formalişti. Ea constă în a concepe matematica drept un sistem imuabil de adevăruri eterne, care poate fi extins în permanență, dar niciodată controversat. Aceasta înseamnă, spune Black, a concepe ştiința ca pe o bibliotecă care achiziționează mereu volume noi, dar pe cele vechi nu le distruge niciodată.[14]

Poziția intuiționistă presupune o atitudine *dinamică.* Matematica, asemenea oricărei ştiințe, este considerată un produs al evoluției intelectului uman, care nu este infailibil. „Atitudinea dinamică, afirmă autorul citat, este conformă cu evoluția concepției despre istorie şi se naşte din ea".[15]

Este uşor de observat, chiar şi pe baza acestor sumare idei, prezentate mai sus, că teoria intuiției matematice este rezultatul aplicației consecvente a principiilor filosofice ale doctrinei intuiționiste. Există însă şi rezultate speciale, care nu presupun, ca în acest caz, aplicarea întregului ansamblu de principii al filosofiei intuiționiste. Remarcabile, din acest punct de vedere, sunt: teoria intuiționistă a continuului, interpretarea dialectică a raportului dintre finit şi infinit, sistemul dialectic al conceptelor matematice, matematica fără negație, logica mecanicii cuantice şi altele.

C. Teoria continuului

După cum se ştie, ideea aritmetică de continuu a fost obținută prin intuiție geometrică, un prim pas în această direcție fiind făcut de către Descartes. G. Cantor, contrar tradiției, a încercat, invers, să definească continuul geometric prin numere.[16] Această „răsturnare" a dus la elaborarea conceptului de „continuu aritmetic". El are însă, la Cantor, numeroase determinații spațiale. În teoria continuului cantorian sunt folosiți termeni cum ar fi: „continuu punctual", „spațiu aritmetic", „punct aritmetic" ş.a., care par a fi concepte de natură pitagoreică.

Specificul teoriei intuiționiste a continuului rezidă, în primul rând, în consecința fundamentală pe care o determină *aprioritatea temporală* a intuiției matematice. Continuul intuiționist este conceput drept o „scurgere a timpului", ceea ce coincide cu o *interpretare dinamică* a continuului. Imaginea cantoriană, spațială, ducea, în mod evident, la o interpretare statică. Aceasta limita matematica tradițională la succesiuni infinite *predeterminate,* la ceva dat, care, în cazul entităților matematice, nu este *încă* cunoscut de către noi, dar ar putea fi conceput de către un eventual „Intelect Suprem".[17] Problemele matematice ar exista şi ar fi gata rezolvate, urmând

[14] Max Black, *The Nature of Mathematics*, London, 1953, p. 169.
[15] *Ibidem*, p. 171.
[16] *Cf.* G. Cantor, *Ueber unendliche lineare Punktmannichfaltigkeiten*, în „Mathematische Annalen", 21, 1883.
[17] *Vide* discuția în E.W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, Amsterdam, 1965, p. 420.

doar să fie „descoperite" (după cum a existat şi continentul american înainte de a fi descoperit de către europeni). Spaţialitatea presupune „descoperirea", temporalitatea presupune „invenţia".

Este cunoscută celebra teorie aristotelică a continuului, conform căreia continuul (τὸ συνεχές) este „ceea ce poate fi *concomitent, în contact, consecutiv* şi *contiguu* în acelaşi timp". Definiţia determină un continuu spaţio-temporal, care, în mod evident, nu convine continuului aritmetic. Continuul cantorian este mai abstract decât cel aristotelic. El ar putea fi definit drept „ceea ce poate fi *concomitent, în contact* şi *consecutiv*". Faptul că nu este contiguu (consecventul nu este în contact cu antecedentul), face ca, în accepţia cantoriană, continuul să nu mai fie de natură geometrică, ci de natură aritmetică. Dar faptul că este concomitent şi în contact determină caracterul *infinit actual* al continuului cantorian. Fiind concomitente, elementele continuului cantorian sunt date simultane, fiind în contact, sunt *date* în acelaşi timp extremele, adică primul şi ultimul element (dacă nu pentru noi, atunci pentru „Intelectul Suprem"). Spre deosebire de acesta, continuul intuiţionist este doar „ceea ce poate fi consecutiv" – simpla scurgere a timpului. Aceasta determină caracterul lui *infinit potenţial*. Într-adevăr, nefiind concomitente, înseamnă că elementele continuului intuiţionist nu sunt date simultan; nefiind în contact, înseamnă că fiind dat primul element nu este dat prin aceasta şi ultimul, nici pentru noi şi nici pentru Altcineva.

Continuul intuiţionist este mai abstract decât cel cantorian. Fiind concomitent şi în contact, continuul cantorian mai conţine încă determinaţii geometrice, pe când cel intuiţionist este pur aritmetic.

Sunt cunoscute implicaţiile paradoxale ale teoriei cantoriene a continuului. Se poate constata că însăşi noţiunea de continuu cantorian este contradictorie, deoarece conţine determinaţia statică a spaţialităţii, fiind în acelaşi timp negeometrică. Teoria continuului cantorian este teoria unui *spaţiu negeometric*, care nu poate fi altceva decât un „spaţiu logic", de unde şi identificarea logicistă a existenţei (într-un spaţiu negeometric) cu definiţia logică a entităţii în discuţie.

Continuul intuiţionist este nespaţial şi deci negeometric. Redus la simpla consecutivitate, la simpla succesiune, continuul intuiţionist este o *teorie a timpului*. Teoria timpului nu este însă altceva decât *teoria pură a devenirii*.

D. Teoria infinitului potenţial

Succesiunile infinite se obţin intuiţionistic prin construcţii succesive de entităţi matematice pornind de la cele construite deja în mod intuitiv. Succesiunile sunt infinite numai în mod potenţial. Brouwer le numeşte succesiuni care înaintează, se desfăşoară (*proceeding*), deci succesiuni *in statu nascendi*, în *devenire*.

Teoria infinitului potențial reprezintă o determinare a teoriei generale a continuului și, în același timp, a ceea ce poate fi numit „teoria matematică a devenirii".

Din punct de vedere brouwerian, există două feluri de succesiuni infinite: unele particular-determinate și altele nedeterminate. Ambele sunt concepute *dialectic*. Succesiunea infinită particular determinată poate fi definită printr-o *lege de formare a elementelor*. Pe baza unei astfel de legi poate fi determinat orice element al șirului în funcție de elementul antecedent și elementul consecvent. Legea garantează înaintarea succesiunii *ad infinitum*, oferind o metodă prin care poate fi construit întotdeauna un nou element pe baza elementelor construite deja. Din moment ce este posibilă existența unei legii prin intermediul căreia poate fi determinat un element oarecare al unei succesiuni infinite și pot fi generate noi elemente, din punct de vedere intuiționist, nu are nici o utilitate și deci nici un sens presupunerea că succesiunea respectivă ar exista înainte de a fi construită. Mai precis, succesiunile intuiționiste *nu sunt infinite, ci tind către infinit*.

Acest lucru i-a determinat pe mulți să considere că infinitul intuiționist nu este cel autentic, deoarece nu se admite că ar putea fi dat ca atare (indiferent pentru cine). Brouwer a dovedit însă că, dimpotrivă, infinitul actual nu este altceva decât un „finit deghizat", care seamănă foarte bine cu *infinitul în diviziune*, de tip geometric. Într-adevăr, deși nu poate fi epuizat, ca și diviziunea unui corp finit, infinitul actual poate fi considerat în totalitatea lui, ca și corpul finit. Acest lucru determină posibilitatea formalistă și logicistă de a opera asupra infinitului ca și asupra finitului, în conformitate cu aceleași principii. Însă această metodă se dovedește greșită din punct de vedere intuiționist, deoarece nu toate principiile logice sunt universal valabile în domeniul infinitului. Dacă nu se admite acest lucru, atunci se ajunge la cunoscutele paradoxe.

„Măreția" matematicii intuiționiste, remarcă H. Weyl, constă în aplicarea consecventă a tratării finitului pe baza principiilor valabile în domeniul infinitului și care sunt prin aceasta universal valabile.[18] Aceasta este „măreția", dar și ceea ce face ca matematica intuiționistă să fie aproape imposibil de abordat pentru matematicianul clasic. Este vorba, în esență, de interzicerea utilizării demonstrației indirecte, care se bazează pe legea terțului exclus și a dublei negații (ambele pot fi false în domeniul infinitului), ceva ce complică enorm demonstrarea unor teoreme foarte simple. Dar, după cum remarcase deja F. Gonseth, există și domenii ale finitului în care nu sunt valabile aceste legi.[19] În această situație, este evident că nu putem fi siguri niciodată că, demonstrând „adevărul" unui enunț matematic prin falsitatea falsității sale, acestui enunț „adevărat" îi corespunde prin aceasta și o entitate matematică reală, respectiv, construibilă intuiționistic. Apar într-adevăr dificultăți, dar este imposibil să mai apară paradoxe.

[18] H. Weyl, *Das Kontinuum*, Leipzig, 1918, p. 30.

[19] F. Gonseth, *Les fondements des mathématiques*, Paris, 1926, p. 232.

Al doilea tip de succesiuni infinite sunt numite *succesiuni infinite care înaintează liber*. Ele constituie ceea ce H. Weyl numeşte *Medium des freien Werdens*, mediul devenirii libere. Aceste succesiuni se obţin prin „alegere mai mult sau mai puţin liberă" de entităţi matematice dintre cele obţinute deja pe cale intuitivă. Fiind vorba de o succesiune infinită care înaintează liber p_1, p_2, p_3 ... şi de entităţile obţinute în prealabil în aritmetica finită, atunci alegerea liberă cu privire la primul termen, să zicem (a_1) al succesiunii, poate să fie *cu totul liberă*, respectiv, *a* poate fi un număr natural oarecare, o operaţie oarecare cu astfel de numere, un număr întreg negativ sau raţional sau o operaţie cu astfel de numere ş.a.m.d. Dar termenul a_1, poate fi admis şi printr-o *alegere mai puţin liberă*, dacă dintre entităţile obţinute în prealabil în aritmetica finită sunt excluse numerele raţionale sau cele fracţionare. Restricţia poate să sune chiar astfel: „să se aleagă a_1 drept număr par mai mic decât 6". Este evident că şi în acest caz este vorba de o alegere liberă, dar mai puţin liberă decât în cazul în care restricţia sună „a_1 trebuie să fie un număr par".

Odată ales p_1 înaintarea se produce prin *succesiuni de alegeri*. Acestea pot fi la rândul lor mai mult sau mai puţin libere. Ele pot limita libertatea de alegere care există pentru p_1 prin introducerea unor restricţii durabile pentru următorii p_n, care poate fi supusă din nou unor restricţii durabile mai severe, sau chiar anulării în cazul altor termeni succesivi.

Este evident, fără a intra în amănunte, că aici „Ne aflăm, după cum observă H. Weyl, în domeniul acelei străvechi probleme a gândirii, care vizează schimbarea şi devenirea în genere".

E. Sistemul conceptelor matematice

Matematica intuiţionistă nu este o teorie, ci o activitate, mai precis o activitate mentală. Pe matematicianul intuiţionist îl interesează desfăşurarea actului creator al gândirii matematice. Din această cauză, multe aspecte ale matematicii intuiţioniste sunt subînţelese. Ceea ce este exprimat reprezintă doar mijloacele cu ajutorul cărora intuiţionistul încearcă să provoace şi altora procese mentale asemănătoare. Cea mai mare greşeală, care se face de obicei, este aceea de a identifica aceste mijloace auxiliare de exprimare cu activitatea mentală pe care au menirea de a o aminti sau stimula.

Este evident că pentru acela care nu desfăşoară o activitate mentală corespunzătoare, aşa-numitele „raţionamente intuiţioniste" sunt dificil de reprodus şi nu provoacă acea satisfacţie formalistă a deducţiei automate. Lucrările intuiţioniste, în speţă ale lui Brouwer, au o desfăşurare ciudată pentru matematicianul clasic, care este obişnuit să i se dea totul de la început şi care vrea să ştie dinainte ce va urma. Mediul devenirii libere, în care se desfăşoară activitatea matematică introspectivă, determină particularităţi de expunere care fac practic imposibilă înţelegerea

„raționamentelor intuiționiste", pentru simplul motiv că în realitate nu este vorba de asemenea „raționamente". Matematica intuiționistă este *independentă de logică*. Din această cauză, matematica intuiționistă este practic inaccesibilă pentru matematicianul clasic, dacă acesta nu o studiază abandonând toate cunoștințele formaliste dobândite anterior, deoarece aici nu sunt utilizate mijloace formale.

Lucrările intuiționiste se prezintă în forma unor *succesiuni de definiții*. Intuiționistic însă, definițiile nu introduc, ci exprimă concepte, respectiv entități matematice construite intuitiv și sugerează cititorului astfel de construcții. Punctul de plecare îl constituie o construcție fundamentală, exprimată printr-o definiție, care poate fi numită *concept fundamental*.

Primul concept fundamental al matematicii intuiționiste este *intuiția de bază*. Conceptele pe care le presupune aceasta, la rândul ei, nu mai sunt de natură matematică. Prin intermediul intuiției de bază se obțin *numerele naturale* și cele două tipuri de *succesiuni care înaintează infinit*. Succesiunile *libere* care înaintează infinit determină conceptul de *alegere liberă* și *succesiunea de alegeri*.

Esența conceptului de „succesiune de alegeri" constă în faptul că el, în mod surprinzător, dar simplu, poate să facă din mediul devenirii libere obiect de studiu matematic. Construcția unei succesiuni prin alegeri libere înseamnă surprinderea succesivității ca fenomen matematic independent, căci aici contează doar înșirarea termenilor *unul după altul*, indiferent de mijloacele prin care se ajunge la această înșirare. Odată cu succesiunea de alegeri, remarcă Heyting, *în matematică este introdus timpul*, devenirea, cu alte cuvinte *dialectica*.[20]

Esențială, din acest punct de vedere, este abandonarea conceptului de „lege absolută", imuabilă, care, odată fixată, nu mai poate fi transformată în cadrul succesiunilor infinite care înaintează liber, legile sau „restricțiile durabile" alternează cu alegeri absolut libere sau mai puțin libere și cu *alte* restricții durabile mai severe sau chiar cu anularea. Succesiunile care înaintează astfel sunt deci succesiuni în devenire, care *se transformă*.

Trecerea de la un concept matematic intuiționist la altul reprezintă un progres *în gândire*. Nu este vorba de o înșirare de definiții, ci de o mișcare conceptuală în spirală, cu revenire la același concept pe planuri diferite și din perspective diferite. La început este vorba de o simplă „succesiune de senzații"; aceasta ia forma „mișcării timpului", care, prin abstractizare, devine „intuiție a dualității", iar prin repetare se transformă într-o „succesiune care înaintează infinit"; ultima, prin mecanismul ei de producere, se dovedește o „succesiune de alegeri libere", care nu este altceva decât mediul temporalității matematice, al devenirii libere. Este evident că această „desfășurare conceptuală" nu poate fi urmărită decât pe plan conceptual. Aici nu poate fi nimic formalizat, iar simpla înșirare a definițiilor are doar menirea de a trezi, de a provoca procesul dialectic și nimic mai mult. Între definițiile conceptelor introduse nu se poate stabili nici o legătură pur formală, de genul inferențelor din matematica formalistă.

---

[20] *Cf.* A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, Amsterdam, 1966, p. 33.

Conceptul de *desfăşurare* reprezintă desăvârşirea matematico-dialectică a conceptelor dinamice prezentate deja; este sinteza lor concentrată într-un alt concept, care le menţine, dar le şi depăşeşte în acelaşi timp. Denumirea de „desfăşurare" (*spreiding*) a fost introdusă de Brouwer[21], pentru ceea ce el numea la început „definiţia constructivă a mulţimilor".[22] Termenul de „desfăşurare" convine într-adevăr noului concept, care reprezintă *dinamizarea, procesualizarea* conceptului clasic de mulţime. Desfăşurarea este *mulţimea ca rezultat al propriului ei proces de constituire.* „O mulţime – spune Brouwer – este o *lege* pe temeiul căreia, dacă este ales în mod repetat un complex arbitrar de cifre din succesiunea [1, 2, 3, ...], fiecare dintre aceste alegeri generează un semn determinat sau nu generează nimic sau provoacă în schimb încetarea procesului şi desfiinţarea definitivă a rezultatului său; în aşa fel încât pentru fiecare $n > 1$ după fiecare succesiune de alegeri libere $n - 1$ poate fi indicat cel puţin un complex de cifre, care, dacă este ales drept al n-lea complex de cifre, nu produce încetarea procesului. Fiecare succesiune de semne (generată astfel) de o succesiune de alegeri libere (care nu este deci gata realizată) se numeşte *element al mulţimii.* Procesul comun de constituire a elementelor mulţimii *M* se numeşte pe scurt *mulţimea M*, (respectiv *desfăşurarea M*)".[23]

A defini o entitate prin propriul ei proces de constituire, ba mai mult, lăsând deschisă posibilitatea desăvârşirii nelimitate în timp atât a entităţii, cât şi a elementelor sale, reprezintă unul dintre cele mai subtile concepte dialectice ale lui Brouwer. Conceptul de „desfăşurare" este opus în mod explicit conceptului logicist de mulţime, la baza căruia se găseşte aşa-numita „axiomă a comprehensiunii", care enunţă posibilitatea grupării într-o mulţime a tuturor obiectelor care posedă o anumită proprietate. Conceptul clasic utilizat de logicişti şi formalişti este un concept *static.* „Din punct de vedere clasic, menţionează Heyting, definiţia unei mulţimi presupune izolarea unei anumite părţi dintr-un univers preexistent de obiecte individuale. În acest sens, mulţimea este posterioară elementelor sale. O asemenea concepţie este cu totul opusă punctului de vedere intuiţionist".[24]

Mulţimea „clasică", faţă de desfăşurare, care este o mulţime în devenire, nu este numai statică, adică presupune elemente gata constituite, ci este şi arbitrară: între elementele mulţimii clasice şi mulţime nu există nici o legătură necesară, pe când în cadrul desfăşurării mulţimea şi elementele ei se constituie într-un proces comun legic; desfăşurarea este legea (*Gesetz*) pe temeiul căreia se constituie simultan mulţimea şi elementele sale.

---

[21] *Cf.* L.E.J. Brouwer, *Richtlijnen intuitionistische wiskunde,* în „Indagationes Mathematicae", 9, 197, 1947.

[22] L.E.J. Brouwer, *Intuitionistische Mengenlehre*, în „Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung", 28, 1920, p. 203.

[23] L.E.J. Brouwer, *Begründung der Mengenlehre unabhängig vom logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten*, I, Verhandelingen der koniklijke Akad. van Wetenschappen te Amsterdam, sectie I, 12, 5, 1918, p. 3.

[24] A. Heyting, *Intuitionism in mathematics*, în *Philosophy in Mid-Century*, Firenze, 1958, p. 105.

În felul acesta se ivește *legea de desfășurare* – un concept dialectic prin care este redată unitatea sintetică a *libertății* și a *necesității* matematice. Într-adevăr, legea de desfășurare limitează, pe de o parte, libertatea absolută de alegere, ceea ce nu permite arbitrariul în cadrul desfășurării, dar, pe de altă parte, garantează libertatea alegerii, respectiv desfășurarea ei neîntreruptă între limitele fixate, deci constituirea perpetuă și simultană a mulțimii și a elementelor.

*

Pe baza acestor concepte, la care se adaugă și altele ca: „specia matematică" și „generatorul de numere reale", se obțin *rezultatele originale* ale matematicii intuiționiste, căci aceasta nu reprezintă, contrar părerilor neavizate, *doar* o „amputare" a matematicii clasice. Matematica intuiționistă reprezintă o *diversificare* și o *rafinare* fără precedent a conceptelor matematice. Aceasta se datorește în mare măsură utilizării consecvente a demonstrațiilor directe. Ceea ce este însă mai important decât această „înmlădiere", mai precis spus „dialecticizare" a matematicii preexistente, sunt rezultatele intuiționiste *imposibil de obținut în afara matematicii intuiționiste*. Aceasta este teza fundamentală a intuiționiștilor autentici.

Dar principiile filosofiei intuiționiste au fost îmbrățișate de numeroși matematicieni de valoare, fără ca aceștia să adopte și atitudinea „extremistă" a intuiționiștilor autentici și anume aceea de a renunța total la metodele formaliste de calcul. Printre aceștia pot fi menționați: T. Skolem, K. Gödel, J. Herbrand, E. Post și S.C. Kleene. Rezultatele lor remarcabile au contribuit în mare măsură la elaborarea a ceea ce se numește astăzi „matematica recursivă".

O altă direcție intuiționistă în matematici, care este și ea o aplicație a principiilor filosofiei intuiționiste, este aceea inițiată de G. F. C. Griss și cunoscută sub numele de „matematica fără negație". Aceasta este rezultatul aplicației directe a restricțiilor intuiționiste privind utilizarea negației, care favorizează apariția enunțurilor contradictorii și a expresiilor echivalente cu legea terțului exclus ($p \vee \sim p$). Aplicații importante ale „logicii fără negație" au apărut și în ceea ce se numește astăzi „logica mecanicii cuantice", lucru care dovedește că sfera epistemologiei intuiționiste nu este limitată la matematici. Ideile intuiționiste sunt de altfel cosubstanțiale și cu evoluția generală a fizicii moderne, dar acest aspect depășește cadrul discuției noastre.

Continuatorii inițiativei lui Heyting – aceea de a transpune rezultatele intuiționiste în cadrul unui sistem formal – încearcă, în ciuda faptului recunoscut chiar de către Heyting că nici un sistem formal nu poate epuiza matematica intuiționistă, să elaboreze ceea ce s-ar putea numi o „matematică formalist-neointuiționistă". Deși, pe această linie, nu se pot obține *noi* rezultate intuiționiste, încercările de acest gen determină înmlădierea și rafinarea formalismului modern, care este supus la un adevărat examen critic. Încercări, ca cele ale lui S. C. Kleene, R. E. Vesley, G. Kreisel și A. S. Troelstra, trezesc un interes deosebit pentru matematicienii formaliști, care ar dori să-și însușească rezultatele intuiționiste (remarcabile și imposibil de contestat), fără să adopte însă principiile filosofiei intuiționiste, pe

baza cărora au fost obținute. J. Myhill, cel mai înflăcărat susținător al acestei poziții, consideră că insuccesele încercărilor de până acum nu dovedesc faptul că formalismul nu ar fi adecvat pentru a epuiza matematica intuiționistă. Aceste insuccese trebuie să fie considerate doar ca o „provocare pentru găsirea unui formalism mai flexibil, mai subtil decât cel găsit până acum".[25]

În fine, o altă orientare remarcabilă este aceea a „matematicii constructiviste", inițiată de A. Markov. Ea este considerată de către intuiționiști drept o simbioză între matematica intuiționistă și matematica recursivă, ceea ce dovedește co-substanțialitatea acestora și totodată afinitatea intuiționismului cu succesele tehnice ale matematicii moderne.

*

Este ușor de observat că epistemologia intuiționistă reprezintă cel mai important capitol al filosofiei intuiționiste; reprezintă, altfel spus, cauza finală, scopul acestei filosofii. Faptul că aici s-a făcut abstracție de implicațiile intuiționiste ale fizicii moderne, nu înseamnă că epistemologia intuiționistă privește numai matematica, dar înseamnă evident că privește în primul rând matematica.

Este demn de revenit asupra ideii că epistemologia intuiționistă nu constituie doar o aplicație *teoretică*, cum s-a spus la începutul acestui studiu, a unor principii filosofice la *interpretarea* științei, respectiv a matematicii, ci reprezintă, ca și matematica intuiționistă, o *activitate* științifică. Este un fenomen curios, dar real, faptul că epistemologia intuiționistă *coincide parțial* cu matematica intuiționistă. Principiile filosofiei intuiționiste *nu explicitează* o matematică elaborată deja, ci devin realmente *principii de elaborare a matematicii*. Dar aceasta înseamnă, pe de o parte, că filosofia intuiționistă, respectiv epistemologia a devenit o parte a științei, respectiv a matematicii, și, pe de altă parte, că însăși știința respectivă a devenit o parte a filosofiei intuiționiste.

Principiile filosofiei intuiționiste, dialectice în esență, au determinat elaborarea unei *matematici dialectice*, aceasta din perspectiva științei, și a unei *dialectici a matematicii*, aceasta fiind, din perspectivă filosofică, însăși epistemologia intuiționistă. Este firesc ca matematica dialectică să coincidă cu dialectica matematicii, care însă nu este *numai* a matematicii.

[25] J. Myhill, *Formal systems of intuitionistic analysis*, I, în *Logic, Methodology and Philosophie of Science*, Amsterdam, 1962, p. 162.

5

POZIȚIA DIALECTICII SPECULATIVE FAȚĂ DE LOGICA TRADIȚIONALĂ

Există o istorie milenară a disputelor îndreptate contra logicii clasico-tradiționale, inaugurate de stoicii formaliști, practicanți ai unui tip special de „logică a propozițiilor", contra logicii aristotelice a „termenilor", urmată de atacul medieval al „terminiștilor", la adresa caracterului judicativ al logicii tradiționale; critica inductivistă ș.a.m.d., dar nici una n-a fost, cel puțin în aparență, atât de iscusită ca ceea ce s-ar putea numi „critica integrativă" a logicii tradiționale, inaugurată de către G.W.F. Hegel.

Intuind acțiunea principiului *pars pro toto*, Hegel considera că în perioada de fermentație (*die Zeit der Gärung*) a unei noi orientări filosofice, reprezentanții acesteia se comportă cu o dușmănie fanatică împotriva celei tradiționale. Aceasta și din cauza elaborării pripite a noului, care nu se poate încă impune. Dar la fel era și situația logicii speculative, mai precis dialectico-speculative, a lui Hegel, pe care acesta nici n-o prezentase ca atare, ci doar o aplicase, mai întâi la metafizică, apoi la filosofia naturii și la filosofia spiritului. Aplicațiile acestea nu sunt întotdeauna transparente și lasă impresia mai degrabă a unei *lipse* de logică, a unei aplicări fără discernământ a metodei dialectice în orice domeniu și, mai ales (în „logica subiectivă"), la logica însăși în accepția ei tradițională (la formele sale: noțiune, judecată și raționament). Hegel avea convingerea că metoda lui, dialectico-speculativă triadică, este singura adevărată (*wahrhafte Methode*). Pe de altă parte, chiar în Prefața la ediția a II-a a *Științei logicii*, el tot mai face apel la „îngăduința cititorului", sugerând că n-a reușit să depășească nici el „perioada de fermentație", ceea ce îi scuză principial fanatismul.

Oricum, reproșul lui Hegel la adresa reprezentanților logicii tradiționale și a lui Kant, care prezentase întâi logica sau un fel de critică a posibilităților sale, pentru ca abia ulterior să fie aplicată la elaborarea celorlalte teorii filosofice sau științifice, care erau croite și mulate pe calapodul acestei logici, nu este îndreptățit. Aceasta în ciuda anecdotei, pe care o tot repetă Hegel, cu gasconul care nu vrea sa intre în apă până nu știe să înoate. Reversul hegelian al anecdotei este însă mult mai periculos pentru viața unui eventual gascon care s-ar arunca întâi într-o apă de adâncimea unui sistem filosofic fără sfârșit, pentru a deprinde în felul acesta înotul. Hegel a murit, ce-i drept, în plină activitate, dar ne-a rămas oricum „dator" cu elaborarea logicii speculative, exersată deja în toate domeniile posibile, lăsându-ne pretutindeni

să credem că ştie ce face, dar nu vrea să ne spună. De unde şi impresia paradoxală a lipsei de logică, tocmai într-o lume care nu ar fi altceva decât logica însăşi.

Pe de altă parte, Hegel recunoaşte că n-a pornit de la zero, că Aristotel elaborase deja logica într-o formă care s-a şi menţinut, cu adaosuri nesemnificative şi adesea chiar cu reduceri, ceea ce menţionase şi Kant, până în vremurile moderne. Mai mult, că noţiunea, judecata şi raţionamentul sunt formele autentice ale gândirii, că ele trebuie să fie privite ca o foarte importantă poziţie dată dinainte, chiar ca o condiţie necesară a oricărei investigaţii logice, cu toate că, zice Hegel, ea nu oferă decât un fir subţire sau „oasele moarte ale unui schelet, aruncate în dezordine unul peste altul". Pentru că a prezenta „împărăţia gândului în chip filosofic, adică în activitatea ei proprie şi imanentă [dialectico-speculativă], în evoluţia ei necesară, înseamnă a întreprinde ceva nou şi a începe lucrurile de la capăt". Prin aceasta, nu s-ar fi ajuns însă la *cu totul altceva*, căci, oricum le-am rândui, formele logico-clasice („oasele") ar rămâne aceleaşi.

Fiind vorba de noţiune sau concept (*Begriff*), Hegel însuşi zice că, în logica speculativă, el este „cu totul altceva", că este „de cu totul altă natură" (*von ganz anderer Natur*), dar că îi spune totuşi „concept", deşi prin aceasta va produce neînţelegeri şi confuzii, deoarece *conceptul speculativ*, deşi cu totul diferit de *conceptul logicii formale*, are totuşi o semnificaţie în limbajul comun. În realitate, el menţine denumirea tocmai pentru a-i uzurpa semnificaţia comună. Ceea ce face şi în cazul judecăţii şi al silogismului. Judecata, de la Aristotel citire, înseamnă legătură a gândurilor (*symploke noematon*), pe când la Hegel, dimpotrivă, înseamnă, cu apel la semnificaţia din limbajul comun german, „despărţire sau diviziune originară" (*ursprüngliche Teilung*). Nici conceptul, nici judecata nu se găsesc doar în capul nostru. Conceptul sălăşluieşte în interiorul obiectelor „orice obiect este o judecată" (*alle Dinge sind ein Urteil*). Ceea ce este, într-adevăr, cu totul altceva. Iar această „judecată" se pune pe sine ca silogism împreună cu conceptul, ajungându-se la afirmaţia stranie pentru contextul logicii clasice că „orice este un silogism" (*Alles ist ein Schluss*).

În genere, critica făcută de Hegel logicii clasice în ansamblu, ca şi în legătură cu fiecare formă în parte, se referă la „lipsurile" acesteia faţă de logica speculativă, adică faţă de ceva care nu prezintă nici un interes pentru logicianul clasico-tradiţional. De ce să spunem despre conceptele logicii formale că sunt „găunoase şi goale, simple scheme şi umbre" sau „simple abstracţii", când logica tradiţională tratează tocmai despre acestea, ca forme ale gândirii, obţinute, cum zicea Aristotel, prin abstractizare (*aphairesis*)? Formele gândirii, în sens clasic, sunt numai ale gândirii, şi ca atare sunt subiective. Pe Hegel îl interesează însă „gândurile obiective" (*objektive Gedanken*), despre care nu se pomeneşte nimic în logica tradiţională, care trebuie deci criticată pentru faptul că desparte subiectivul de obiectiv şi forma de conţinut. Dar, tocmai acest lucru îl urmăreşte logica respectivă. Ceea ce îl face pe Hegel să fie supărat chiar şi pe „expresia *gând*", în care se menţine opoziţia dintre obiectiv şi subiectiv, sau expresia *gândire*, prin care se înţelege altceva decât *existenţă*. Şi filosoful german se referă la maxima celor vechi, după care gândirea (*nous*-ul) conduce lumea,

gândirea e sufletul lumii, sălăşluieşte în ea, îi este imanentă, la fel şi gândul, care este universalul acestei lumi. Ce ar fi lumea fără acest universal?, se întreabă Hegel şi vulgarizează câteodată, fără teama de a fi ironizat la rândul său. Dacă animalitatea este universalitatea şi esențialitatea animalelor singulare, ce s-ar face câinele, dacă i-am lua animalitatea? se întreabă Hegel. Şi tot el răspunde, că n-am mai putea spune ce este câinele. Dar, acelaşi lucru, se petrece şi din perspectivă clasică, căci „animal", respectiv cuvântul „animal", se spune despre un anumit câine, ca de altfel şi cuvântul „câine", fără să fie în acesta sau să se identifice cu el. Ceea ce ne duce cu gândul la gluma scolastică, destul de banală, după care, în propoziția „câinele latră", nu cuvântul „câine" latră, ci animalul din curte, fie că îi spunem, fie că nu-i spunem ce este ! Tot în legătură cu lătratul câinelui, care ar putea să devină un fel de termen mediu, şi cu sintagma hegeliană de „silogism al lucrurilor", Constantin Noica spunea că „Silogismele nu figurează numai în demonstrații, ci se plimbă printre noi"! Problema este însă alta, de ce să le spunem acestora „silogisme"? Şi tot filosoful român amintit a găsit soluția simplă de a inventa denumiri potrivite (şi diferite de cele clasice) pentru cele trei formațiuni logice şi ontice în acelaşi timp, de inspirație hegeliană, şi anume: „holomer"; „krinamen" şi „triunghi logic", fără să mai întreprindă vreo critică la adresa logicii tradiționale, în care nu este vorba despre aşa ceva.

Hegel urmărea însă scopuri integrative şi, din perspectivă istoristă, considera că logica tradițională reprezenta doar o treaptă inferioară din evoluția concepțiilor despre gândire. Aşa-numita treaptă a intelectului (*Verstand*). Intelectul este gândirea care nu produce decât determinații finite, subiective, abstracte, izolate, rigide şi separate. Astfel încât determinațiile opuse nu se pot ajunge niciodată una pe alta, rămân veşnic identice cu ele însele. Or, aceasta înseamnă că Hegel face mai mult decât să-i critice pe reprezentanții logicii clasice, el critică, în maniera în care critica şi Kant facultatea gândirii numită „rațiune" (*Vernunft*), adică chiar obiectul de studiu al logicii clasice. Dar şi acesta ar putea fi altfel abordat, adică în manieră dialectico-speculativă.

A fost pozitiv apreciată, mai ales de către adepții materialismului dialectic, maniera de deducere a categoriilor filosofice (inaugurată de Fichte) unele din altele, de la cele simple şi abstracte la cele complexe şi concrete. La Hegel însă, „deducerea" devine procesualitate. Adică, nu Hegel deduce o categorie din alta şi respectiv din altele (Nimicul din Ființă şi din acestea Devenirea). Procesul este de „trecere în altceva" (*Übergehen in anderes*) al Ideii unice, filosoful (logicianul) nefăcând altceva decât să asiste pasiv, privind, zice Hegel, la mişcarea şi dezvoltarea Ideii, iar din perspectivă materialistă, a materiei. Aşa se face că şi formele logice trec unele în altele. Noțiunea sau conceptul devine prin împărțirea originară judecată, iar aceasta „se pune ca silogism". S-au adus reproşuri logicii tradiționale care nu procedează în acest mod. Care clasifică judecățile, de exemplu, fără să „vadă" trecerea lor unele în altele. Trecerea justificată prin apeluri permanente la aspecte ontice şi gnoseologice. Dar, pe această cale, nu se ajunge la o *altă* logică, la o logică dialectică, ci la o altă manieră de tratare a aceloraşi forme logice, respectiv la o *dialectică a formelor logice clasice*, integrate, prin critică la adresa logicii tradiționale, bazată adesea pe argumente

hegeliene, în teoria materialist-dialectică a unității dintre ontologie, gnoseologie și logică. Ceea ce făcuse și Hegel prin „logica obiectivă", care luase locul vechii metafizici (al ontologiei, al psihologiei și al teologiei). Filosofia critică, zicea Hegel, transformase deja metafizica în logică. Dar acesta este numai un aspect al problemei referitoare la critica logicii tradiționale și la înglobarea formelor clasice, prelucrate dialectic, într-o teorie filosofică mai cuprinzătoare.

Al doilea aspect se referă, principial, la logica speculativă, integratoare prin definiție. Ea ar avea ca obiect de studiu *logicul* ca atare. Acesta are trei laturi, care nu constituie însă trei părți ale logicii, ci numai trei *momente* ale procesualității logice: 1) cel abstract, al intelectului; 2) cel dialectic sau negativ-rațional și 3) cel speculativ sau pozitiv-rațional. Primele două momente sunt de inspirație kantiană, dialecticul sau rațiunea negativă fiind „rațiunea constitutivă", pe care o respingea Kant, pentru faptul că producea contradicții, iar ultimul moment este acela al unității celor precedente.

Intelectul este treapta de jos a gândirii, opusă celei senzoriale, dar care se menține la nivelul abstracției (față de concret), al universalului (față de singular), al formei (față de conținut) etc. Este o treaptă necesară a gândirii, pe care aceasta trebuie s-o calce, dar nu pentru a rămâne acolo sau pentru a coborî, a reveni la sensibilitate, ci pentru a urca, de la finit către infinit, de la identitate spre opoziție și contradicție, de la nemișcare spre dezvoltare. Acestea sunt criteriile principiale de critică a celor care se mărginesc la această treaptă a gândirii, necesară dar nu suficientă. Ele îi prilejuiesc lui Hegel și momente de îngăduință față de reprezentanții logicii formale, considerați ai intelectului, cu toate că aceasta a fost și a rămas a rațiunii (de la *logos* = *ratio*), căci studiul acesteia „ne limpezește capul", ne familiarizează cu studiul formelor gândirii etc. Problema este să nu rămânem aici, la prima haltă a gândirii, să nu uităm de scopul călătoriei.

Urmează treapta dialectică sau negativ-rațională, cea interzisă de către Kant, ca reprezentând principala deficiență a rațiunii. Acceptarea dialecticii, respectiv a contradicțiilor, ar fi proprie sofisticii (eristicii); semnificație pe care a și avut-o dialectica la megarici (adepții lui Euclid din Megara, care erau numiți și „dialecticieni"). Hegel se străduiește să reabiliteze termenul. Dialectica nu trebuie confundată cu simpla sofistică. Sunt amintiți Socrate și Platon, numai că aceștia înțelegeau altceva prin dialectică, în orice caz, nici ei nu acceptau contradicțiile, respectiv valabilitatea simultană a două enunțuri, dintre care unul neagă ceea ce afirmă celălalt.

Dar Hegel consideră că dialectica se manifestă pretutindeni și identifică domeniile opoziției (ale antiteticii) cu cele ale contradicției (ale dialecticii), de la el moștenindu-se și sintagma de „contradicție obiectivă", des utilizată mai ales de către marxiști. Or, *contradicția* nu poate să aibă loc decât între *dicții*. În natură nu sunt contradicții, ci *opoziții*.

Oricum, și contradicțiile pot fi considerate în izolarea lor (din perspectiva aceluiași intelect). Pe treapta dialectică, mai ales cu referință la domeniul opoziției, contrariile trec unul în celălalt, unul se dedublează, totul curge în maniera „fluxiunii

nebune" a lui Heraclit. Ambele perspective sunt însă limitate: atât izolarea contrariilor, cât și identificarea lor. Ceea ce necesită depășirea acestora.

Speculativul este identificat de către Hegel cu raționalul-pozitiv. El ezită, tocmai din cauza tradiției, să renunțe la termenul de „rațiune". Ezitare pe care au avut-o mai toți filosofii moderni și moderniști, de teama catalogării lor ca „iraționaliști". Este stranie această „spargere" hegeliană a rațiunii în negativă și pozitivă, nici una neavând nimic în comun cu rațiunea autentică (*ratio = logos*). Important pentru Hegel rămâne faptul că „în logica speculativă" (*spekulative Logik*) este conținută simpla logică a intelectului (*die blosse Verstandes-Logik*) și aceasta poate fi cu ușurință obținută din ea; nu e nevoie pentru aceasta decât să lăsăm la o parte, din logica speculativă, dialecticul și raționalul (*das Dialektische und Vernünftige*)". De data aceasta, Hegel comite o greșeală chiar față de propria sa tentativă de „spargere" a rațiunii, căci desparte rațiunea de dialectic și o identifică cu speculativul. O identificare ce nu este admisibilă, principial, nici din perspectiva hegeliană referitoare, în același context, la „semnificația speculativului", căci prin el ar trebui să se înțeleagă, zice Hegel, ceea ce se înțelegea mai demult prin *mistic*. Adică, prin ceva care adesea este opus rațiunii și din care rămâne prea puțin, chiar în perspectiva kantiană sau mai generală a lui *Gott der reinen Vernunft*, ca și a lucrării lui Hegel, scrisă în același spirit, *Das Leben Jesu*.

Tendința integrativă a dialecticii speculative, cu excepțiile menționate, n-a putut fi urmată, Hegel însuși nereușind o expunere formală, coerentă a logicii speculative, iar logica tradițională, neintegrată și neintegrabilă în cea speculativă, s-a „scuturat" cu destulă ușurință de toate reproșurile hegeliene, inclusiv de presupusa „barbarie" terminologică pe care ar fi utilizat-o. Cu referință, ce-i drept, mai mult la Kant, care amesteca planurile intelective cu cele raționale, ceea ce s-a dovedit că face și Hegel, chiar într-o mai mare măsură, căci el amesteca în același „recipient" și speculativul, pe care Kant îl bănuia doar.

BCU IAȘI CENTRU VECHI

6

PROBLEME DE LOGICĂ SPECULATIVĂ

Termenul de „logică speculativă" are în primul rând semnificația dată de Hegel în *Logica Mică*. *Die spekulative Logik* se dovedește aici o teorie care cuprinde în sine, în același timp, „logica și metafizica din trecut". Aceasta este semnificația general-filosofică, sistematică a logicii speculative, care ocupă o treime din *Enciclopedia științelor filosofice* a lui Hegel. O semnificație mai restrânsă a logicii speculative se referă la raportul ei cu logica abstractă sau a intelectului și cu teoria gândirii dialectice sau negativ-raționale. Față de ultimele două, ca momente sau laturi ale logicului, logica speculativă este considerată ca „pozitiv-rațională". Important, în acest context, este faptul că logica speculativă este distinctă de așa-numitele „logici dialectice". Speculativul conține momentul dialectic, dar nu numai pe acesta, ci și momentul abstract și, în plus, conține și *altceva*, raționalul-pozitiv, pe care nu-l conțin cele două momente.

Această caracterizare a logicii speculative poate fi completată, pe linia distincției kantiene dintre intelect și rațiune, cu adaosul că, pentru Hegel, intelectul ar cuprinde și raționalul în concepția kantiană. Mai precis, așa-numita „rațiune pură".

La Hegel rămân *raționale* momentele dialectic (negativ-rațional) și speculativ (pozitiv-rațional), ceea ce înseamnă o deplasare a semnificației termenului de „rațiune" spre dialectic și speculativ. Raționalul negativ amintește de „rațiunea speculativă" a lui Kant, care este dialectică în sensul „rău" al cuvântului și rezultă din „folosirea constitutivă" a Ideilor (incorectă) față de cea „regulativă". În orice caz, rațiunea speculativă, în sens kantian, presupune o aplicare rigidă a legilor intelectualului și este încadrabilă hegelian tot în sfera intelectului.

„Kant, zice Hegel, a conceput rațiunea, ce e drept, ca facultate a necondiționalului; dacă ea este însă redusă la simpla identitate abstractă, se renunță implicit la necondiționalitatea ei, și rațiunea nu este atunci, de fapt, decât intelect gol".

Făcând abstracție de utilizarea de către Hegel a termenului „rațiune" în context dialectic și speculativ, putem considera că ultimele două (dialectica și speculativul) sunt distincte nu numai față de intelect, ci și față de rațiune în accepția tradițională.

Dacă prin *Intelect* se înțelege gândirea intuitivă, practică, folositoare în lumea imediat înconjurătoare, cu referință directă la lucrurile individuale și la relațiile dintre acestea, cu aplicații în lumea modernă la domeniul tehnicii, la anorganic și solid, iar în științe la aspectele matematice și de calcul, fiind exprimabilă în simboluri și

formule, iar prin raţiune se înţelege gândirea discursivă, judicativă şi demonstrativ-argumentativă, ambele bazate pe legile identităţii şi noncontradicţiei, atunci este evident că dialecticul şi speculativul sunt diferite atât de intelect, cât şi de raţiune. Pe de altă parte, după cum caracterizează Hegel însuşi speculativul, se poate vorbi de o facultate distinctă a gândirii, diferită de intelect şi raţiune, de o gândire teoretică prin excelenţă (*theoria* = *speculatio*) care are însă multe asemănări cu gândirea mistică, fiind contradictorie, paradoxală şi misterioasă, referindu-se mai mult la trecut şi viitor decât la prezent, la originea, evoluţia şi sfârşitul lumii, la consideraţiuni neverificabile direct şi deci neinfirmabile intuitiv sau demonstrativ. Această facultate a gândirii poate fi numită *speculaţiune*. Ea conţine implicit momentul dialectic.

Logica speculativă, ca teorie a speculaţiunii, este deci distinctă şi diferită de logica intelectului, căreia îi corespunde în zilele noastre logica simbolică, dar şi de logica raţiunii, căreia îi corespunde logica tradiţională, sau clasică. Fără să intrăm în amănunte, putem considera, în spirit hegelian, că există „forme ale gândirii speculative" deosebite de „formele reprezentării şi ale intelectului reflectant", respectiv de formele intelectului şi ale raţiunii, în terminologia noastră. Forma gândirii speculative în genere, pe care Hegel o numeşte şi „formă absolută", este considerată de către el însuşi ca fiind de o cu totul altă natură" (*von ganz anderer Natur*) decât este considerată de obicei forma logică.

Din anumite motive, Hegel nu face o analiză a formelor speculative ca atare, ci chiar utilizează frecvent terminologia logicii tradiţionale, numind, de exemplu, „noţiune" (*Begriff*) ceea ce el însuşi consideră că este *cu totul altceva decât noţiunea*.

Independent de terminologie, care poate fi înlocuită, gândirea speculativă are după Hegel trei forme care sunt în acelaşi timp momente ale Ideii. Termenul „Idee" este de proveniență kantiană. Pe primele două le-am numit *Concept* şi *Arheotomie* (împărţire originară), pentru a le distinge de „noţiune" şi „judecată". Ele se acoperă, firește, cu triada hegeliană: teză, antiteză, sinteză, care este aplicaţia *metodologică* a celor trei forme speculative, concretizată în diferite triade, de genul: calitate, cantitate, măsură. Dar nu se acoperă întru totul şi, cel puţin formal, nu coincid. Primul termen (teza) al triadei poate fi considerat ca reprezentând conceptul, care este gândit în sine, ca unitar şi nediferenţiat. Dar al doilea termen (antiteza) apare la rândul său drept concept, deşi este opus sau contrar primului. Arheotomia constă în raportul de opoziţie dintre teză şi antiteză, deci dintre primul şi al doilea termen, iar ideea constă din sinteza acestora, care este şi ea, la rândul ei, un concept ş.a.m.d. Dar şi aici intervin nuanţe. Hegel nu numai că nu acceptă o tratare a determinaţiilor gândirii „ca forme deosebite de conţinut", deci o tratare a lor formală, dar nu acceptă de regulă nici măcar tratarea lor independentă unele de altele, ceea ce ar însemna izolarea lor din cadrul „dezvoltării gândirii" (*Entwicklung des Denkens*).

În cadrul logicii tradiţionale putem trata despre noţiune nu numai independent de orice noţiune concretă, deci despre forma noţiunii independentă de conţinut, dar şi despre forma noţiunii independentă de forma judecăţii, căci ele sunt forme diferite, care nu provin una din cealaltă şi nici nu se presupun reciproc. Or, ceea ce încearcă

Hegel este „deducerea lor din ele însele" (*die Ableitung ihrer an ihren selbst*), ceea ce coincide, după Hegel, cu „tratarea lor dialectică".

Se ivesc deci două probleme în legătură cu interpretarea speculațiunii la Hegel.

1) Este oare corect să despărțim forma speculativă de conținutul ei, având în vedere că formele astfel tratate devin, în accepția lui Hegel, fixe, le pune pecetea finitului și le face inacceptabile să prindă adevărul, care e în sine infinit? După recomandările lui Hegel, nu. Cu toate acestea, el însuși face adesea acest lucru.

Vorbind despre „mersul progresiv al conceptelor", el consideră că, ținând cont de principiul după care negativul este în același timp pozitiv, și de acela după care contradictoriul nu se dizolvă în neant, putem porni de la un concept oarecare, mai precis de la orice concept (în accepție hegeliană). Acesta presupune negația lui, care și rezultă prin acceptarea acestuia, în virtutea primului principiu. Negația aceasta este „un nou concept". Este vorba de o negație determinată. Opoziția dintre primul și al doilea concept, în virtutea celui de al doilea principiu, conduce la un al treilea concept. Cele trei concepte ilustrează o schemă de tip: teză, antiteză, sinteză.

Trebuie adăugat faptul că primul concept, considerat pozitiv, conține în sine negativul. „Negativul acesta, pe care conceptul îl are în sine, e ceea ce determină autodezvoltarea conceptului; în aceasta rezidă natura lui cu adevărat dialectică".

Hegel prezintă astfel o structură formală sau o schemă (*skema = Form, Gestalt*) a „mersului progresiv al conceptelor" fără referințe la un conținut determinat.

Același lucru este ilustrat prin arheotomie (împărțirea originară = *Urteilen*), care urmează unui concept oarecare pentru faptul că este conținută în conceptul însuși. Două lucruri sunt importante aici: a) că arheotomia este a conceptului însuși și b) că cele două determinații, momente sau laturi ale diviziunii (*împărțirii = Eintellung*) nu devin prin aceasta independente una de cealaltă, ci, dimpotrivă, unitatea lor devine un al treilea element.

Este vorba și aici de o schemă, de o tratare formală, care se face și ea în virtutea unor anumite principii. Aceste considerațiuni ne permit să susținem posibilitatea tratării formale a speculațiunii, chiar în accepția rigid comprehensivistă a lui Hegel. Ceea ce nu înseamnă însă tratare formalistă, simbolizabilă prin litere.

2) A doua problemă se referă la posibilitatea *distingerii*, fără o despărțire a lor, cum recomandă Hegel, a formelor componente ale schemei speculative. Cel puțin ca momente, Hegel le distinge și le tratează separat, notându-le cu cifre de la unu la trei. Aceasta presupune, indiferent de accepție, o *succesiune*. Succesiunea deci poate constitui un criteriu de distincție a momentelor formale din „mersul progresiv al conceptelor", care se revelează astfel pe ele însele.

Ieșind din contextul filosofiei hegeliene, în care mersul progresiv este al conceptelor însele, putem considera că succesiunea speculativă este un proces *progresiv gnoseologic*, de la ceea ce este cunoscut, ca unitate nediferențiată, la cunoașterea componentelor sale opoziționale și apoi a unității lor sintetice.

Transpusă pe plan gnoseologic, deci nehegelian, problema are multiple implicații: ontologice, logice și metodologice, dar și psihologice și lingvistice.

Din perspectivă ontologică, chiar şi hegelian vorbind, speculativul se referă, prin concept, la domeniul infinitului, la totalităţi complexe, cum observase şi Kant în legătură cu raţiunea speculativă. Or, acestea, şi în sfera intelectului, conduc la situaţii paradoxale (mulţimea tuturor mulţimilor *exempli gratia*). Conceptul speculativ nu este însă numai infinit, ci şi *absolut, necondiţionat şi liber*. Dar acestea sunt determinaţii ale obiectului în sine, ale *transcendentului* în accepţie kantiană, a cărui interpretare conduce la *antinomii*. Hegel însuşi consideră că speculativul se aseamănă cu misticul, care este la fel de misterios şi paradoxal. Şi, mai mult, că filosofia speculativă şi religia au acelaşi conţinut. Dar aceasta înseamnă că problemele ontologice speculative se găsesc în toată istoria filosofiei şi a religiei.

Important este dacă soluţionarea acestora a implicat sau nu şi aspecte de logică speculativă, adică un mod aparte de a gândi, diferit de acela obişnuit al intelectului sau al raţiunii. De genul acesta au fost considerate fragmentele „obscure" ale lui Heraclit sau cele antiologice ale lui Platon. Numai că, pe această linie, s-au dovedit operative şi alte formaţiuni speculative, binare, tetradice şi pentadice care nu mai apar ca atare la Hegel.

Fără să fie vorba de un proces obiectiv de autoproducere a formelor speculative, independent de cunoaşterea umană, cum apare la Hegel, au fost necesare anumite metode speciale de stimulare a gândirii speculative, diferite şi chiar opuse celor obişnuite, intelective sau raţionale. Dacă intelectul se bazează pe acţiunea directă asupra stărilor de fapt şi pe intuiţie, iar raţiunea pe contemplaţia obiectelor sensibile şi pe reflecţie, speculaţiunea se bazează pe *meditaţie* şi *revelaţie* ca metode de transcendere a existenţei imediate. Ele şi au corespondenţe religioase, mistice, cum sugerase Hegel. *Mystikos* provine de la *myo* = a închide ochii, ceea ce sugerează despărţirea de calea simţurilor, care conduce la intelect şi raţiune.

Tehnicile de meditaţie, în special cele indiene, ridică probleme serioase de natură *psihologică*, al căror ecou se regăseşte în *psihologia transpersonală* de dată recentă. Gândirea speculativă presupune mecanisme psihice *diferite* de cele obişnuite în gândirea intuitivă sau raţională, ceea ce îi conferă un statut psihologic aparte.

În fine, a rămas o problemă permanentă, aceea a *limbajului speculativ*, a unei modalităţi specifice de exprimare a formelor speculative. În acest sens, Hegel, ca şi Kant, de altfel, mai mult a încurcat lucrurile, folosind terminologia logicii tradiţionale şi modalitatea exprimării colocviale. Aceasta în ciuda faptului, repetat mereu, că „propoziţia, în forma unei judecăţi, nu este aptă să exprime adevăruri speculative". Teza lui Hegel că „filosofia în genere nu are nevoie de o terminologie specială" l-a costat multe ironii gratuite şi interpretări rizibile, care continuă până în zilele noastre.

Toate acestea dovedesc faptul că problemele logicii speculative nu se reduc la o reinterpretare a logicii lui Hegel, în ciuda contribuţiilor deosebite pe care le-a avut în această direcţie. Principala deficienţă a logicii sale o constituie tratarea ei neformală. El repetă adesea butada cu intenţia acelui scolastic care voia să înveţe să înoate înainte de a intra în apă. Şi, ca atare, consideră lipsită de sens tratarea logicii înainte de *aplicarea* ei la domeniul pe care el însuşi îl considera că aparţine metafizicii. Or, aceasta, în forma ei tradiţională, pe care o şi laudă Hegel, pentru faptul

că acordă importanța cuvenită gândirii (numai ceea ce e cunoscut prin gândire poate fi adevărat), era întotdeauna precedată de logică, de o logică tratată formal, independentă de conținutul pe care urma să-l structureze. Ceea ce nu însemna, în nici un caz, că autorul unei cărți de metafizică scria mai întâi o logică în totală necunoaștere a metafizicii și abia apoi o aplica la elaborarea acesteia.

Într-un anumit sens, logica este rezultatul filosofiei, dar nu al unei filosofii elaborate independent de logică, și aceasta cu atât mai mult cu cât este vorba de o filosofie speculativă, deci clădită după alte criterii decât cele obișnuite ale intelectului și rațiunii. Din punct de vedere filosofic este o naivitate să ne imaginăm că cineva o să accepte un șir aproape nelimitat de triade concrete, cu conținut determinat, dintr-un sistem filosofic asemănător celui hegelian, fără să accepte, în genere, formal, faptul că aceste triade ar avea vreo semnificație. Ceea ce ar însemna, conform butadei amintite, să-l arunci pe amatorul de a învăța să înoate unde este apa mai mare și mai învolburată.

V

SISTEME, DOCTRINE ŞI ORIENTĂRI LOGICO-FILOSOFICE

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Teoria generală a sistemelor / 207
2. Istoria şi teoria sistemelor filosofice / 213
3. Necesitatea şi perenitatea sistemelor filosofice / 217
4. Metode descriptive şi constructive în filosofia sistematică / 221
5. Sistemul logico-filosofic al lui Platon / 225
A. Formalismul şi logica platonică / 228
B. Probleme terminologice / 234
C. Logica în sistemul filosofiei platonice / 240
D. Probleme de logică simbolică / 248
E. Probleme de logică tradiţională / 250
F. Probleme de logică speculativă / 256
6. Originea şi semnificaţia logicii lui Dimitrie Cantemir / 262
A. Problema *Micului compendiu* de logică al lui Dimitrie Cantemir / 262
B. *Compendiolum* şi *Institutio logices*. Descrierea textelor / 266
C. *Compendiolum* şi *Institutio logices*. Confruntarea textelor / 271
D. *Institutio logices.* Analiza conţinutului / 274
a) *Raportul între întregul şi părţile lucrării* Institutio logices / 275
b) *Conţinutul părţilor analizate separat* / 280
E. Educaţia, preocupările filosofice ale tânărului Cantemir şi datarea lucrării *Compendiolum* / 293
F. *Compendiolum.* Analiza conţinutului / 299
a) *Structura lucrării* Compendiolum / 299
b) *Modalitatea expunerii* / 302
G. Ecourile logicii în opera lui Cantemir / 306
a) *Termeni de logică în limba română* / 307
b) *Logica în contextul operelor târzii* / 310
7. Logica în sistemul criticismului kantian / 312
A. Scurt istoric asupra prelegerilor de logică generală ale lui Kant / 312
B. Cuprinsul *Logicii generale* a lui Kant. Comparaţie cu manualul lui G. Fr. Meier / 316
C. *Logica generală* şi *Critica raţiunii pure* / 336
8. Metamorfoza logicii lui Maiorescu / 347
A. *Grundzüge der Logik für Gymnazien* (1858) / 348
B. Alte consideraţiuni ulterioare (1858–1861) / 353
C. Prelegerile de logică din 1883 / 355
D. *Logica* din 1876 / 356
E. *Logica* din 1887 / 358
9. Sistemul filosofic al lui Wittgenstein / 360
10. Logica rezonanţei a lui Ştefan Odobleja / 375
11. Specificul logicii hermeneutice / 384
12. Semnificaţia unei „logici integrale" / 388
A. Poziţia momentului logic / 388
B. Poziţia istorico-dogmatică / 392
C. Poziţia „logicii integrale" / 398
13. Sistemul rostirii filosofice româneşti al lui Constantin Noica / 402
14. Sistemul filosofiei pentadice / 405

BCU

1

TEORIA GENERALĂ A SISTEMELOR

Evoluția actuală a tehnicii și a științelor determină îmbogățirea permanentă a tezaurului conceptual al gândirii teoretice contemporane și al filosofiei în genere. Noțiunea de „sistem", de exemplu, a devenit expresie curentă, indispensabilă într-o serie întreagă de științe. Se vorbește frecvent despre sisteme de axiome, sisteme numerice, sisteme de referință, de coordonate, informaționale, lingvistice, moleculare și multe altele. În plus, de această noțiune sunt legate și altele, ca: structură, funcție, evoluție, care la rândul lor au diferite accepții. Este cu totul altceva structura matematică despre care vorbește grupul Bourbaki și structura antropologică despre care vorbește C. Lévi-Strauss. Noțiunea de „funcție" are și ea accepții biologice, medicale, dar și social-politice, ca și noțiunea de „evoluție": ontogenetică, filogenetică, economică, socială. Știința actuală, consideră André Lichnerowicz, a reușit să depășească restricția neopozitivistă de a se limita la „câmpul fenomenelor observabile", ea tinde să devină altceva decât suma acelor „miroirs du Monde". Lumea trebuie într-adevăr descrisă, dar trebuie și înțeleasă. Avem nevoie de instrumente materiale pentru a o descrie, dar avem nevoie de concepte generale și de teorii pentru a o explica și a o înțelege. Utilizarea fără discernământ a noțiunilor, admiterea lor ca simple *flatus vocis*, duce la serioase dificultăți terminologice. Necesitatea antineopozitivistă a teoriilor științifice determină și necesitatea unei *teorii a teoriilor științifice*, cane nu este alta decât *filosofia științelor*.

Filosofia științelor este cu totul altceva decât clasica *Naturphilosophie* – disciplină filosofică în care teoria era aplicată naturii fără intermediul științelor. Este evident că noțiuni ca: sistem, structură, funcție, evoluție nu pot fi obiecte de studiu ale unei *anumite* teorii științifice. În teoria logicii matematice, de exemplu, sunt studiate numai sistemele axiomatice și nu sistemele în genere, deci nici noțiunea de sistem. Studiul acesteia trebuie întreprins într-o teorie specială, dar nu una *independentă* de ansamblul teoriilor științifice propriu-zise.

În acest sens, au fost elaborate unele teorii, ca aceea a lui Th. Vogel, care se interesează, în mod special, de sistemele evolutive, ca și F. Jacob (*vide*: *Logica viului*); pe L. de Broglie îl interesează teoria sistemelor cuantice, pe F. de Saussure sistemele lingvistice ș.a.m.d. Aceste teorii sunt legate însă prea mult de domenii determinate, pentru a putea constitui o *teorie generală a sistemelor*.

Deși pare dificil de susținut că ar exista elemente *istorice* demne de menționat într-o teorie generală a sistemelor, există totuși probleme interesante care au fost dezbătute încă din antichitate și care sunt legate direct de tema în discuție.

S-ar putea vorbi, în primul rând, despre noţiunea de *model*, care a fost preluată de către Platon de la pitagoreici. Este vorba de modelul rudimentar matematic al universului, conceput ca „ordine şi armonie". Apoi, s-ar putea vorbi pe larg despre *sistemele planetare*, care conţin în germene principiile oricărui sistem. Este vorba de anumite *elemente* care pot fi caracterizate prin parametrii *spaţio-temporali* şi care alcătuiesc un *ansamblu*, cu o anumită *structură*. În cadrul acestui ansamblu fiecare element are o anumită *funcţie*. Apelând şi la teoriile cosmogonice, se poate vorbi şi despre o *evoluţie*, atât a elementelor, cât şi a sistemului. Încercările lui Platon de a constitui un stat ideal se bazau şi ele pe ideea de *sistem social*, în care structura şi funcţiile erau bine precizate.

O caracteristică generală a sistemelor antice o constituie structura lor *macroscopică*. Anticii, care s-au dovedit adesea observatori fini şi gânditori rafinaţi, au manifestat, după cum constată şi O. Becker, o teamă vizibilă faţă de orice disecare a fenomenului natural prin intervenţii artificiale, care ar fi dus la desfiinţarea formei originare a fenomenului, conceput ca un întreg indivizibil. Sistemele lor erau sisteme naturale, obţinute prin observarea directă a naturii înconjurătoare.

Epoca intervenţiilor, a disecărilor cu mijloace obişnuite, a disecţiilor a determinat apariţia *sistemelor organice*. Fenomenul sau corpul începe să fie considerat un sistem, cu structură determinată, cu părţi care îndeplinesc funcţii şi de care depinde evoluţia întregului organism. Paralel cu aceste *sisteme analitice*, naturale, apar, în aceeaşi epocă, *sistemele sintetice*, artificiale, agregatele mecanice, caracterizate şi ele prin structură şi elemente funcţionale.

Este evident că toate aceste „elemente istorice" trebuie să-şi găsească un loc determinat într-o teorie generală a sistemelor, deoarece ele nu au fost şi nici nu pot fi abandonate. Sistemele planetare există şi astăzi în forme tot mai perfecţionate, iar cele organice analitice şi cele mecanice sintetice sunt în plină dezvoltare. Cu toate acestea, problematica unei teorii generale a sistemelor vizează, în primul rând, studiul sistemelor utilizate în ştiinţele contemporane.

Caracteristica esenţială a acestor sisteme o constituie structura lor *microscopică*. Epoca modernă este epoca disecţiilor artificiale, cu mijloace extrafine. Unul dintre rezultatele principale ale acestor direcţii îl constituie faptul că în realitate nu există elemente indivizibile, ci doar sisteme, că diviziunea materiei în adâncime nu este altceva decât *o diviziune a sistemelor în sisteme*, căreia, pe plan *macroscopic*, îi corespunde *compunerea sistemelor în sisteme*. Abia astăzi noţiunea de sistem a devenit o noţiune fundamentală a oricărei ştiinţe şi trebuie să devină şi o noţiune fundamentală a filosofiei.

Pe de altă parte, nu trebuie uitat nici faptul că există şi altfel de sisteme decât cele amintite. Sistemele lingvistice sunt într-un sens tot *sisteme substanţiale*, dacă se face abstracţie de conţinutul lor noţional, dar ele sunt alcătuite din elemente indivizibile (sunete sau semne grafice). De acelaşi tip sunt şi sistemele matematice şi cele simbolice, ca de altfel şi *sistemele teoretice*, cu deosebirea că acestea nu mai sunt substanţiale. Dar, în felul acesta, se poate ajunge la concluzia că însăşi filosofia, în calitate de sistem teoretic, trebuie să devină obiect de studiu al unei teorii generale a sistemelor. Ceea ce ar însemna că *teoria sistemelor este mai generală decât filosofia*, că însăşi filosofia ar putea să devină obiect de studiu al unei alte ştiinţe.

Situația este însă alta. Teoria sistemelor este o teorie a sistemelor științifice, care la rândul ei trebuie să se bazeze pe un sistem conceptual, respectiv pe o anumită filosofie. În acest sens, analiza unui sistem filosofic într-o teorie a sistemelor ar coincide cu analiza filosofică a filosofiei, care, atunci când ține cont de evoluția istorică, devine *istorie a sistemelor filosofice*, iar când face abstracție de această istorie, devine *sistem filosofic*.

În calitate de disciplină filosofică, teoria sistemelor face parte, așa cum s-a menționat, din filosofia științelor. În ciuda complexității sale, ea nu epuizează acest domeniu. Problemele sale specifice sunt de natură ontologico-gnoseologică, în măsura în care este o teorie a sistemelor substanțiale, și de natură metodologică, în măsura în care este o teorie a sistemelor teoretice. Din această cauză, este imposibil de vorbit despre o teorie generală *unică* a sistemelor, căci cele două tipuri de sisteme nu au nimic comun.

Sistemul, în teoria generală a sistemelor substanțiale, după cum remarcă și P. Delattre, trebuie gândit *neapărat* în legătură cu noțiunile de structură, funcție și evoluție. Elementele unui sistem substanțial sunt, la rândul lor, sisteme, de a căror structură se face abstracție. Este evident că elementele unui sistem axiomatic, respectiv semnele de bază nu pot fi concepute drept sisteme. Elementele unui sistem substanțial pot fi alese, ce-i drept, arbitrar, dar numai dintre elementele reale ale unui întreg substanțial. Semnificația ontologică a sistemului rezidă în aceea că precizează structura complexă a substanței. Gnoseologic, sistemul reprezintă un mijloc de investigație a unei porțiuni, decupată oarecum arbitrar din cadrul substanței, dar la o asemenea profunzime încât investigația acelei porțiuni este valabilă pentru orice altă porțiune de același gen. Este suficientă descoperirea unei *singure* particule elementare, pentru ca apoi aceasta să fie descoperită pretutindeni în medii asemănătoare. În lumea macroscopică lucrurile stau însă altfel, corpurile cereşti, în calitate de elemente ale sistemelor astrale, sunt unicate. Teoria modernă a sistemelor substanțiale nu privește însă astfel de sisteme.

O altă noțiune fundamentală pentru orice sistem substanțial este aceea de *interacțiune* a elementelor, care sunt concepute întotdeauna în mișcare. Repausul lor nu poate fi decât relativ. Aceasta presupune dispoziția lor spațio-temporală. Interacțiunea elementelor determină atât caracteristicile cantitative și calitative ale acestora, cât și ale sistemului în ansamblul său față de alte sisteme. Din punct de vedere gnoseologic, poate fi remarcat faptul că la acest nivel elementele sunt caracterizate mai mult prin comportamentul lor decât prin ele însele, ceea ce îl determină pe Delattre (*Système, structure, fonction*, Paris, 1971, p. 19) să considere că în cadrul acestor sisteme elementele nu pot fi definite decât funcțional, iar definirea lor esențială nu este nici necesară și nici posibilă. Este vorba de acea caracteristică a cunoașterii contemporane concentrată în dictonul „*Essentiam renuntiando vincimus*". Cunoașterea contemporană nu mai este contemplativă, ci activă, este însăși acțiunea de transformare a lumii, de învingere a naturii, indiferent de *ceea ce este* sau nu este ea în sine – renunțarea la cunoașterea esenței.

Se înțelege că interacțiunea elementelor din întregul substanțial, interacțiunea lor reală, este altceva decât interacțiunea în sistemul considerat. Sistemul surprinde doar aspectele cele mai *evidente*, mai utile și mai ușor manevrabile, aproximându-le

sau ignorându-le total pe celelalte, care s-ar putea să fie esențiale. Concordanța dintre sistem și întregul substanțial este din această cauză numai parțială. Confruntarea de altfel nu urmărește concordanța, ci avantajele. Sistemul este, plastic vorbind, cel mai subtil *mijloc de înșelare a naturii*, pe care un antic, chiar dacă l-ar fi putut concepe, nu l-ar fi admis drept principiu al cunoașterii, deși, în fond, orice invenție este o înșelăciune de acest gen.

Structura unui sistem este determinată de interacțiunile luate în considerație și nu coincide nici ea cu structura reală, pe care o aproximează sau o scindează în funcție de obiectivele sistemului. Structura ar putea fi definită drept dispunerea elementelor în cadrul unui sistem ales drept *model* aproximativ al unui întreg substanțial. Noțiunea de structură este legată întotdeauna de un anumit sistem. Structuralismul este acea orientare ontologico-gnoseologică în cadrul căreia structura sistemului este considerată structură reală.

Permanenta interacțiune a elementelor face imposibilă surprinderea structurii reale, care este dinamică. Numai în sistemele teoretice structurile sunt rigide, căci aici elementele și relațiile lor sunt determinate de reguli fixe, ca în cadrul sistemelor axiomatice.

Noțiunea de *funcție* este legată de faptul că elementele unui sistem sunt la rândul lor sisteme și ca atare se pot comporta ca orice întreg substanțial. Funcția unui element este acțiunea pe care o poate exercita asupra celorlalte. Este de asemenea evident că funcția unui element din cadrul unui sistem reprezintă doar o parte dintre acțiunile reale pe care le exercită elementul în cadrul întregului substanțial. Acțiunile reale sunt practic infinite și diversificate în spațiu și timp. Numai în cadrul sistemelor teoretice unul și același element trebuie să aibă mereu aceeași funcție.

Interacțiunea elementelor, schimbarea funcției lor și a structurii determină *transformarea* sistemului. Una dintre problemele cele mai importante legate de teoria sistemelor se referă la *evoluție*. Evoluția este o noțiune care nu privește direct sistemul, ci consecințele aplicării lui la întregul substanțial. Sistemul este un model aproximativ al întregului, care poate fi transformat în mod conștient într-un sens sau altul. Nu orice transformare a sistemului determină o transformare reală. Experimentul modern constă în transformarea permanentă a sistemelor, respectiv a interacțiunii elementelor, a funcțiilor și a structurii până când acestea determină transformarea întregului substanțial și, în ultimă instanță, evoluția lui.

Problema evoluției ridică numeroase dificultăți. Evoluția poate fi concepută chiar la nivelul elementelor, dar și la nivelul sistemelor de sisteme. În afară de sistemele organice, în care sensul evoluției este mai evident, în cele anorganice conceptul presupune o analiză subtilă a raporturilor cantitative și calitative caracteristice elementelor. Apare, evident, și problema involuției. Dar nu orice fel de transformări ale sistemelor pot fi astfel clasificate. În cadrul unui sistem se pot ivi situații în care unele elemente evoluează, altele sunt în involuție, iar altele stabile. Cunoașterea acestor determinații înlesnește ceea ce se numește *previziunea* transformărilor sistematice.

Lucrul cel mai curios, din punctul de vedere al gnoseologiei clasice, îl constituie faptul că aceste transformări sunt posibile fără cunoașterea esenței, prin ignorarea ei; mai mult, printr-o cunoaștere aproximativă chiar și a neesențialului. Cunoașterea

prin sisteme substanţiale este *cunoaşterea în acţiune*, proprie practicii ştiinţifice a secolului 20.

Studiul sistemelor teoretice are mai mult o valoare metodologică. El vizează sistematizarea disciplinelor ştiinţifice. Idealul de sistem teoretic este cel axiomatic, practicat în special în matematici şi ştiinţele exacte. Elementele unui astfel de sistem sunt rigide şi adesea admise în mod convenţional. Între elemente sunt stabilite relaţii pe baza unor legi care, la rândul lor, pot fi convenţionale. Ceea ce se urmăreşte în special este lipsa de contradicţie. Un sistem de acest gen este un model al unei anumite teorii. Între elementele teoriei şi elementele arbitrare ale sistemului se stabileşte o corespondenţă. Dacă sistemul astfel coordonat unei anumite teorii se dovedeşte a fi necontradictoriu, atunci se consideră că teoria respectivă este la rândul ei necontradictorie.

Aceste sisteme pur formale, arbitrare s-au dovedit însă de mare importanţă practică. S-a constatat că după cum ele pot fi modele ale unor teorii, tot aşa pot fi elaborate şi modele ale lor însele. Un astfel de model este maşina de calcul. Ea reproduce prin contacte şi relee relaţiile arbitrare care modelează operaţiile matematice sau alte relaţii care pot fi stabilite pe cale combinatorie.

Teoria sistemelor teoretice a devenit o disciplină subordonată logicii matematice, mai ales după apariţia aşa-numitelor paradoxe logice şi după celebra demonstraţie a lui Gödel. Acesta a reuşit să dovedească faptul că în orice sistem formal există expresii nedecidabile. Studiul sistemelor logice s-a dovedit deosebit de rodnic în special pentru matematici.

Toate acestea dovedesc cu prisosinţă faptul că o teorie generală a sistemelor este de o mare importanţă practică şi teoretică. Ea ar determina în primul rând o clarificare terminologică. Într-adevăr, noţiunile amintite, fiind utilizate în discipline cu totul diferite ca: astronomie, medicină, psihologie, matematici etc., au o mulţime de semnificaţii care nu sunt întotdeauna cele mai potrivite. O teorie generală ar fi importantă pentru cercetătorii acestor domenii deoarece le-ar oferi şi alte perspective, pe care ei le ignoră în mod curent datorită specializării. Importanţa filosofică (ontologică, gnoseologică şi metodologică) a teoriei a fost subliniată deja. Ceea ce merită amintit în plus este faptul că, în ciuda meritelor deosebite şi a avantajelor evidente, metoda cunoaşterii în acţiune, prin sisteme, nu trebuie considerată a fi cunoaşterea însăşi, cum se face adesea. Ea ne ajută într-adevăr să *stăpânim* natura, dar ne ajută *prea puţin* pentru a o *înţelege*. Or, după cum se ştie, natura nu este astăzi stăpânită pe deplin. Se pare că stăpânirea ei statornică în anumite domenii o face totuşi să se răzvrătească, pricinuind stăpânitorilor numeroase calamităţi. Este captivant modul în care am reuşit să înşelăm natura, dar nu trebuie să uităm că, în ultima instanţă, noi înşine facem parte din natură.

Este demn de menţionat, de asemenea, faptul că acest tip de cunoaştere nu are nici o tangenţă cu disciplinele umaniste, iar tendinţele de a-l introduce şi aici duc la degradarea acestora. Ştiinţele spiritului sunt ştiinţe ale raţiunii, de la care, pe plan material, aşa cum zicea Jacobi, nu ne putem aştepta la mare lucru. Într-adevăr, ea nu ne oferă nici braţe puternice pentru a munci, nici lipsa de ruşine pentru a cerşi, dar ne oferă în schimb demnitatea cunoaşterii autentice, a umanului, a ceea ce este prin sine mai presus de natură şi căruia ar trebui să-i fie închinat fiecare succes ştiinţific.

2

ISTORIA ŞI TEORIA SISTEMELOR FILOSOFICE

Istoria sistemelor filosofice începe odată cu primele preocupări filosofice propriu-zise. Aceasta, în ciuda faptului că dispunem, cel puţin pentru filosofia greacească, de numai câteva fragmente, citate de autori mult mai târzii, din operele care alcătuiau lucrări sistematice ample, chiar dacă erau prezente uneori în forme literar-poetice, cum o făceau, de exemplu, eleaţii. Pitagoreicii dispuneau de un sistem filosofic deosebit de complex şi cuprinzător. Ei alcătuiau însă o societate secretă, iar lucrările lor au fost cunoscute, chiar mai târziu, numai în aspectele lor exoterice. Brandis vorbeşte despre un sistem al filosofiei lui Platon, expus într-o lucrare pierdută (*Despre idei*), pe care o regăsim doar fragmentar în dialogurile cunoscute ale acestuia, într-o formă cvasiliterară, care mai degrabă ascunde osatura sistematică.

Dispunem, din fericire, de sistemul filosofic disciplinar al lui Aristotel. Despre altele, tot disciplinare, avem doar scheme şi relatări. Ele pot fi refăcute, în spiritul fragmentelor existente, cu oarecare aproximaţie, deşi această îndeletnicire nu este agreată de către istoricii autentici. Cu toate acestea, au existat în istoria filosofiei numeroase personalităţi, adesea proeminente, ca: Porphyrius, Ammonius, Alexandru din Afrodisia ş.a., care au încercat, cu mult succes, să dezvolte lucrările considerate perfecte ale lui Aristotel. Cu atât mai lesne pot fi dezvoltate şi desăvârşite fragmentele lacunare ale celorlalţi filosofi. Există şi în această direcţie o tradiţie care s-a bucurat însă de aprecieri diferenţiate. Celebrii „pseudo-autori" au realizat uneori lucrări remarcabile, ca şi „comentatorii", întrecându-i chiar pe autorii în numele cărora au scris.

S-a obiectat că scriitorii din zilele noastre nu mai pot elabora lucrări în spiritul filosofiei greceşti sau antice în genere, că până şi traducerile din limbile vechi rămân vagi şi aproximative (*traduttore traditore*), datorită terminologiei moderne, substituită ilicit celei antice.

Au existat, firește, şi astfel de încercări condamnabile. Este vorba de intenţia unor reprezentanţi ai curentelor extremiste, exclusiviste, apărute în secolul trecut, de a *reinterpreta*, chiar cu riscul de a comite falsuri, întreaga istorie a filosofiei sau a vreuneia dintre disciplinele sale, în manieră modernistă. Aceasta, cu excluderea problemelor care, în mod evident, sunt contrare modernismului. Este cazul, de exemplu, al istoricilor de orientare logico-matematică. Ei încearcă, prin interpretare, să identifice întreaga istorie a logicii cu istoria logicii matematice. Lucru principial greşit şi imposibil de realizat fără comiterea unor grave erori. Cum s-a şi întâmplat.

În cazul de faţă nu este vorba de o „reinterpretare" din vreo perspectivă anume a doctrinelor filosofice statornicite deja, ci, dimpotrivă, este vorba de refacerea unor structuri filosofice fragmentare, uneori de „construcţia" lor efectivă prin analogie cu cele de care dispunem.

Ceva asemănător se petrece în arheologie şi paleontologie. Sunt reconstruite, uneori efectiv, de regulă numai grafic, clădiri, palate, cetăţi etc., fără intenţia de a falsifica ceva şi, în mod evident, de a moderniza. Situaţia este aceeaşi în cazul reconstituirii prin modelare (mulaje aproximative) a unor vieţuitoare pe baza fosilelor fragmentare găsite. Mai ales în ultimul domeniu există şi posibilitatea (realizată adesea) de „construcţie" a unor mulaje pentru vieţuitoare „intermediare", care se presupune că au trăit între anumite faze evolutive, dar nu se găsesc încă urme doveditoare. Ele se întâmplă să fie descoperite cu mult în urma reconstituirilor de către paleontologi.

Reconstrucţia sistemelor filosofice se referă însă numai la perioadele vechi din istoria filosofiei. În timpurile moderne şi contemporane dispunem de lucrări complexe care nu mai necesită reconstrucţii sau interpretări. Există totuşi excepţii, în cazurile elaborărilor fragmentare, pe care autorii n-au avut răgazul sau intenţia de a le prezenta sistematic. Este şi cazul cunoscutei lucrări a lui Nietzsche, *Voinţa de putere*, care n-a fost scrisă de el, ci alcătuită de către editori prin gruparea unor aforisme disparate, pe baza totuşi a unui plan găsit printre manuscrisele filosofului. Descoperirea altor manuscrise a condus la alcătuirea a două variante de sisteme ale filosofiei lui Nietzsche. Ceea ce n-a diminuat cu nimic valoarea acestei lucrări sistematice nerealizată de către autorul însuşi.

Din păcate, istoricii filosofiei se menţin la poziţia expozitivă a sistemelor filosofice, urmărind eventuale filiaţii de idei şi studiindu-le adesea (cel puţin în cazul sistemelor disciplinare) pe fragmente, chiar dacă ele n-au fost concepute aşa: logică, ontologie, etică, estetică etc.

Însă nu s-a urmărit în mod special o *istorie a sistemelor filosofice*, separată de doctrinele filosofice nesistematice şi chiar de restul nesistematic al creaţiilor unor autori de sisteme. Căci se ştie, de asemenea, că elaborarea sistemelor presupune etape prealabile de cercetare filosofică. De regulă, sistemele, în forma lor închegată, sunt opere de maturitate filosofică, chiar dacă autorii au intenţionat acest lucru din tinereţe. Este cazul lui Hegel, al cărui sistem a suferit numeroase „metamorfoze" până la forma finală a *Enciclopediei filosofice*.

De altfel, sistemele filosofice sunt considerate adesea ca simple „sistematizări" sau „prezentări sistematice" ale unor materiale fragmentare, ceea ce se şi întâmplă să fie, dar nu în toate cazurile.

Este cunoscută maniera de prezentare a sistemului aristotelic, care se consideră că a fost astfel ordonat de către „editorul" Andronicos din Rodos, de unde şi denumirea de „metafizică", dată unei lucrări fără titlu care urma după fizică (*meta* = după). Indiferent însă de ordinea stabilită de un editor sau altul, sistemul aristotelic se bazează pe un anumit tip de logică, chiar dacă aceasta, istoric, a fost elaborată ca atare *după* celelalte.

Principial, este vorba de o *schemă* aplicabilă unui domeniu al realităţii: fizic, economic, moral, politic etc., care constă în precizarea noţiunilor fundamentale, a relaţiilor dintre acestea şi a raţionamentelor utilizabile. Făcând abstracţie de conţinutul coerent al acestora, obţinem formele logicii clasice: noţiune, judecată, raţionament. Ce-i drept, Aristotel nu aplică mecanic aceste forme logice ca scheme de construcţie sistematică în ştiinţe şi filosofie, ci mulează expunerea în funcţie de rezultatele cunoscute în acele domenii până la data investigaţiei sale. Hegel zicea că meritul lui Aristotel nu rezidă atât în descoperirea formelor silogistice (figuri şi moduri), ci mai ales în faptul că nu le-a aplicat niciodată ca atare la vreun domeniu determinat. În realitate le-a aplicat, dar nu în mod evident, căci nu urmărea verificarea lor, ci rezultatele obţinute *pe baza* acestora. După cum cineva care înmulţeşte două cifre o face pentru obţinerea unui rezultat şi nu pentru a verifica tabla înmulţirii.

Fără cunoaşterea modalităţii sistematice de procedură aristotelică, faţă de predecesorii săi, rezultatele la care a ajuns par surprinzătoare. Ceva analog se petrece în cazul dramelor pasionale ale lui Shakespeare. Luate în parte, fiecare constituie o capodoperă-unicat, care lasă impresia elaborării sale hazardate, la inspiraţie. Studiul lor comparativ, pe părţi ale spectacolului, acte şi scene, dezvăluie un schematism pentadic deosebit de rigid, conform canoanelor dramaturgiei clasice. Se dovedeşte că originalitatea pieselor nu rezidă în inovaţii structurale, ci, dimpotrivă, în aplicarea strictă a acestora în *alte* împrejurări, la *alte* personaje, cu *alte* caractere etc. Acelaşi lucru este valabil în cazul picturii, mai ales al feţelor umane. Pictorul aplică o schemă (schiţă geometrică cu proporţiile ideale) peste care pune vopseaua încălcând liniile iniţiale după cum o cere fiecare figură umană sau ştergând, în cadrul desenelor, schema iniţială. Uneori schema este vizualizată fără a mai fi trasată ca atare.

Există însă şi pseudosisteme filosofice disciplinare în care sunt cuprinse discipline elaborate independent, fiecare după alte scheme. În învăţământ mai ales fiind vorba de discipline elaborate nu numai după scheme diferite, ci chiar de către *persoane* diferite. Ele pot şi trebuie să fie distinse de sistemele autentice, deşi în istoria filosofiei nu se face acest lucru, şi nu se face din cauza lipsei unei *teorii a sistemelor filosofice*.

Există în schimb, şi chiar în filosofie, o *teorie generală a sistemelor*, şi anume în ceea ce se numeşte „epistemologie" sau teoria cunoaşterii ştiinţifice. Faptul se datoreşte evoluţiei actuale a ştiinţelor şi mai ales a tehnicii, ca şi a tendinţelor de apropiere ale ştiinţelor de filosofie şi invers. Tot în cadrul epistemologiei se vorbeşte despre „filosofia ştiinţei" şi filosofia fiecărei ştiinţe în parte (filosofia matematicii, filosofia fizicii, a medicinei etc.) şi, firească, despre „filosofia tehnicii". În toate acestea, noţiunea de „sistem" a devenit o expresie curentă. Se vorbeşte frecvent despre sisteme de axiome, sisteme numerice, sisteme de referinţă, de coordonate, informaţionale, lingvistice, moleculare ş.a. În plus, de această noţiune sunt legate altele, ca: structură, funcţie, evoluţie, care, la rândul lor, au diferite accepţii în raport cu domeniile lor de referinţă, o structură poate fi matematică, despre care vorbeşte grupul Bourbaki, sau antropologică, să zicem, despre care vorbeşte C. Lèvi-Strauss.

Teoria generală a sistemelor îşi revendică şi o istorie străveche. De la Platon citire, poate fi vorba despre *modele* ideale ale lumii. Încă pitagoreicii vorbeau despre *sistemul planetar*, care conţine în germene principiile oricărui sistem: are elemente, caracterizate prin parametri spaţio-temporali, iar elementele alcătuiesc un ansamblu, cu o anumită *structură*, fiecare element având o altă funcţie. Este vorba de un sistem *natural*, la Platon de unul *social*, în care elementele, structura (ierarhia) şi funcţiile sunt stabilite *convenţional*. În perioada dezvoltării ştiinţelor biologice se vorbeşte despre *sisteme organice*, cu structuri, elemente şi funcţii specifice, anatomico-fiziologice. Apare şi noţiunea de adaptare, dezvoltare sau evoluţie a sistemelor. Paralel cu aceste sisteme analitice, naturale, apar şi sistemele sintetice, artificiale, agregatele mecanice, caracterizate şi ele prin structură, elemente şi funcţii ale acestora. De data aceasta apare şi noţiunea de *perfecţionare* a sistemelor: prin simplificare, miniaturizare etc.

În cadrul teoriei generale a sistemelor nu se vorbeşte însă despre sistemele filosofice. Aceasta, din mai multe motive. Ar fi un cerc vicios dacă filosofia ştiinţei, ca ramură a unei ramuri filosofice, s-ar referi la ea însăşi ca sistem, adică la totalitatea ei. Este vorba aici, mai degrabă, de o situaţie inversă, de aplicare voalată a unei scheme filosofico-sistematice la diferite domenii, schema fiind, ca în pictură, radiată cu grijă sau acoperită cu vopsea de diferite culori.

În privinţa sistemelor ştiinţifice situaţia este clară. Ele au făcut parte iniţial din filosofie şi, aristotelic vorbind, sunt aplicaţii ale schemelor logice. Nu s-a vorbit în filosofie mai întâi despre elemente (*stoicheia*), iar partea fundamentală a logicii a fost numită „teoria elementelor"? Nu alcătuiesc aceste elemente (noţionale), prin relaţiile lor, o reţea de *structuri* judicative care poate fi ordonată în sisteme silogistice argumentative sau demonstrative, prezentabile chiar axiomatic? Aceste lucruri se uită de regulă sau se ignoră. Spiritul pozitivist contemporan ar fi lezat dacă i s-ar contesta scientificitatea. Afară de aceasta, cine mai construieşte astăzi sisteme filosofice sau cine le mai studiază, când însăşi filosofia, în viziune post-modernistă, este pe ducă?

Se uită însă faptul că sistemele filosofice nu sunt numai disciplinare, de tip clasico-tradiţional, adică bazate pe aplicaţii ale logicii raţiunii şi respectiv ale logicii intelectului (în forma modernă a logicii simbolice), ci sunt şi sisteme conceptuale, categorial-filosofice, care nu se divid în discipline, ci, bazate pe scheme dialectico-speculative, se aplică la întregul Univers în desfăşurarea lui evolutivă, cu lumea, ştiinţele şi tehnica noastră cu tot. Ce-i drept, sunt posibile şi sisteme disciplinar-filosofice, dialectico-speculative, cum s-a încercat uneori în filosofia marxistă (materialist-dialectică), dar fără o expunere propedeutică a unei logici speculative, care să fie aplicată cu rigoare disciplinelor filosofice. Aceasta, pe motivul că dialectica nu trebuie *aplicată* (respectiv cunoscutele scheme triadice de tip hegelian) la domeniile realităţii, ci trebuie descoperită acolo, cu specificul ei.

Se uită de asemenea, chiar în situaţia acceptării unei logici dialectico-speculative, aplicată sau nu, disciplinar sau categorial, că există mai multe tipuri de scheme dialectico-speculative, că cele triadice hegeliene nu sunt decât cazuri

particulare. Un asemenea lucru este ignorat tocmai din cauza lipsei unei istorii şi a unei teorii a sistemelor filosofice.

Istoria sistemelor filosofice ar pune în evidenţă existenţa, încă din antichitate, a unor sisteme dialectico-speculative binare, cum era cel pitagoreic, mai simplu decât cel triadic, dar şi sisteme tetradice, cum era cel hipocratic, sau pentadice, ca cel platonic, mai complexe decât cel triadic. Iar studiul acestora într-o teorie a sistemelor filosofice ar pune în evidenţă elemente, structuri şi funcţii sistematice care au deja corespondente ştiinţifice şi tehnice: sistemele *binare* de calcul, problema celei de a *patra* dimensiuni sau a celei de a *cincea* forţe în fizică ş.a., care toate au fost preconcepute filosofic pe baza unor scheme sistematice dialectico-speculative, invizibile pentru ochiul nefamiliarizat cu ele.

BCU ASIGN CENTRAL UNIVERSITARA

3

NECESITATEA ŞI PERENITATEA SISTEMELOR FILOSOFICE

Desăvârşirea unei cercetări filosofice de amploare, independentă de anumite interese personale sau cerinţe profesionale, cum este aceea de „construcţie" a unui sistem filosofic, presupune o trebuinţă a sa de a fi, o venire a vremii sale, cândva şi undeva anume. S-ar părea că acum, la coincidenţa sfârşitului de secol cu cel de mileniu, ar fi momentul potrivit pentru o astfel de îndeletnicire, care să aibă semnificaţia unei retrospective. Dar datele calendaristice n-au fost niciodată semnificative pentru evenimentele filosofice, cum n-au fost nici pentru cele cosmice. Aşteptarea de comete sau dezastre telurice la date fixe a fost întotdeauna zadarnică. Vestitorii de acum ai noii ere se înşală, ea ori a început de mult, ori n-o să mai vină.

Acestea sunt situaţii în care este bine să ne aducem aminte de istoria filosofiei, a cărei menire a fost tocmai aceea de a ne prezenta apariţia unor astfel de înfăptuiri şi a împrejurărilor în care s-au petrecut.

Asemenea corpurilor cereşti în spaţiu, filosofii sunt grupaţi şi ei în constelaţii ale timpului. În galaxii şi metagalaxii. Nu există astre solitare. Chiar dacă sunt de tăria Luceafărului, bat aceleaşi Căi Lactee. Nu este de mirare că unul şi acelaşi poate să ne apară în ipostaze diferite sau mai mulţi să fie luaţi drept unul. Este greu să devii un pseudo-Aristotel, de exemplu, dar este totuşi posibil. Tot aşa cum Fichte (sau Schelling) pare un fel de Hegel mai grăbit.

Necesitatea elaborării unor teorii sau sisteme filosofice este uneori atât de stringentă, încât autorii lor se cred (ca Hegel) trimişii Cerului, hărăziţi să ne aducă lumina înţelegerii. Fără a se mai întreba de ce n-au fost aleşi alţii, din alte timpuri şi din alte locuri, şi, mai ales, de ce au fost precedaţi de atâţia vestitori, unii chiar cu mai mult har filosofic.

Dar situaţii asemănătoare se petrec şi în alte domenii ale gândirii teoretice, în cadrul ştiinţelor şi chiar al tehnicii. Georg Cantor îşi imagina că scrie sub dictarea Divinităţii, el nefiind decât un fel de grefier. Fără să se întrebe de ce erau matematicile din vremea sa bântuite de asemenea funcţionari care nu mai pridideau cu scrisul. De aici şi numeroasele discuţii în legătură cu tot felul de priorităţi. Gândul la gând nu este întotdeauna cu bucurie.

Constelaţiile filosofice, ca şi cele astrale, provin din nebuloase fără delimitări precise. Dar cu timpul iau forme sugestive, pe baza cărora îşi vor găsi şi nume potrivite. „Ursa Mare" a filosofiei moderne este filosofia clasică germană. Ea constituie şi modelul formaţiunilor mai mici care gravitează în jurul ei.

S-au conturat şi au rămas tradiţionale două tipuri de sisteme filosofice: disciplinare şi categoriale. Începând cu Christian Wolff, sistemele disciplinare au devenit obligatorii în învăţământul liceal şi universitar. Disciplinele filosofice s-au înmulţit ori au scăzut numeric, filosofia dobândind sau pierzând domenii de investigaţie: a câştigat, de exemplu, hermeneutica, etologia şi axiologia, dar a pierdut psihologia, pedagogia şi sociologia.

Necesitatea sistemelor disciplinare rezidă în soluţionarea câtorva probleme: delimitarea domeniilor de investigaţie, precizarea metodelor, stabilirea disciplinelor, ierarhizarea şi ordonarea lor, legătura cu celelalte domenii ale gândirii teoretice şi ale practicii (ştiinţă, artă, tehnică, producţie industrială şi agrară). Delimitarea domeniilor de investigaţie presupune şi definirea filosofiei, precizarea unui fel de „gen proxim" (extensiv) care să cuprindă toate disciplinele subordonate. „Diferenţa specifică" o constituie stabilirea metodelor. Fiind vorba de *metodologie*, încadrată tradiţional de *logică*, de regulă se începe chiar cu această disciplină, considerată *propedeutică* a filosofiei. Maniera este de sorginte aristotelică.

Aristotel era un făcător de ştiinţe (acestea fiind pe atunci discipline ale filosofiei, de care aceasta s-a lepădat cu timpul), având ca unealtă (*organon*) de construcţie *logica*. Este vorba de logica raţiunii (de la *ratio* = *logos*). Aristotel stabilea *noţional* conceptele de bază ale disciplinei; *judicativ* sau *predicativ* relaţiile dintre acestea şi *raţional demonstrativ* conexiunile relaţionale. Ulterior s-au mai adăugat şi elemente de logică *intelectivă* şi *dialectico-speculativă*.

Disciplinele filosofice erau de regulă enumerate şi apoi caracterizate prin domeniul de referinţă. Trecerea de la una la cealaltă era arbitrară: „Şi acum să trecem la..." sau „Ne-a mai rămas să vorbim despre..." Cu timpul s-au conturat cele cinci *discipline fundamentale* ale filosofiei: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia şi epistemologia. Ele sunt fundamentale, deoarece constituie baza celorlalte (ca: etica şi estetica), putând fi tratate independent de ele. Mai ales pentru stabilirea legăturii filosofiei cu celelalte domenii ale gândirii teoretice este necesară o viziune de ansamblu asupra disciplinelor filosofice, unele dintre ele găsindu-şi aplicaţii tehnico-ştiinţifice sau artistice, altele fiind utilizate direct în elaborarea teoriilor ştiinţifice (fundamentele matematicii, fundamentele fizicii etc.).

Dar disciplinele filosofice pot fi dezvoltate şi independent unele de celelalte, ceea ce necesită de asemenea sistematizarea lor periodică. Mai ales în situaţiile în care, datorită unor condiţii favorabile, una sau unele dintre disciplinele filosofice au tendinţa de a le domina sau chiar exclude pe celelalte (tendinţe estetizante, de exemplu). *Pars pro toto* fiind o deficienţă permanentă în istoria filosofiei, care necesită corecturi sistematice permanente.

Elaborarea treptată a unor categorii filosofice de maximă generalitate (transcendenţă, existenţă, fiinţă, realitate, existenţă reală) chiar în cadrul disciplinelor filosofice, cu care însă nu mai coincid decât parţial, şi constatarea unor relaţii speciale între acestea şi între restul categoriilor subordonate lor au făcut posibilă elaborarea primelor *sisteme categorial-filosofice*.

Acestea au fost şi au rămas în mare măsură *dialectico-speculative*. Motivaţia o constituie studiul câtorva dintre ele de către Immanuel Kant şi descoperirea cu această ocazie a caracterului lor dialectic. Ceea ce a şi condus iniţial la respingerea lor ca nefiind compatibile cu principiile logicii tradiţionale a raţiunii şi a intelectului. Kant vorbeşte cu această ocazie despre o „raţiune speculativă", neacceptabilă datorită implicaţiilor ei dialectice. Tot el a constatat însă, chiar la nivelul categoriilor obişnuite (cele subordonate *cantităţii*, de exemplu: unitate, multiplicitate, totalitate), că ele se raportează după o schemă triadică de tipul: teză, antiteză, sinteză. De ce să fie atunci respinse celelalte pe motivul că se opun şi să nu fie încercată şi în cazul lor o sintetizare a opuşilor? Chiar dacă s-ar încălca în felul acesta principiile logicii tradiţionale. Mai mult, nu este cumva cu putinţă elaborarea unei logici diferite de cea tradiţională?

Fichte, Schelling şi Hegel au încercat primele sistematizări ale raporturilor dialectico-speculative dintre categoriile filosofice, oferind tablouri schematice diferite de cele disciplinare. Categoriile pot fi deduse una din cealaltă, indiferent de disciplinele filosofice care le studiază separat. De unde s-a conchis că disciplinele tradiţionale nu-şi mai au rostul. În orice caz, că sistemele disciplinare ar trebui înlocuite cu cele categoriale. Numai că acceptarea acestora din urmă necesită şi renunţarea la logica tradiţională, ceea ce era mai uşor de spus şi mai greu de făcut.

S-a recurs uneori şi la aplicaţii (adesea spectaculare) ale gândirii dialectico-speculative în domeniile ştiinţifice (în fizică, de exemplu, şi chiar în matematică), lucru care presupunea şi dispensarea ştiinţelor de aplicaţiile disciplinelor filosofice. Cerinţă, însă, imposibil de realizat, mai ales după succesele logicii simbolice, ca formă modernă a logicii intelectului şi aplicaţiile sale în ştiinţele exacte şi în tehnica modernă. De unde nu se poate totuşi conchide că sistemele filosofice categoriale n-ar fi utile.

Problema categoriilor filosofice, chiar în manieră sistematică, poate fi abordată însă şi fără renunţarea la una sau alta dintre legile logicii tradiţionale. Şi chiar în felul acesta s-a procedat în istoria filosofiei. Adolf Trendelenburg a fost primul care a scris o istorie a teoriei categoriilor, tocmai în perioada (1846) când se contura ca disciplină filosofică specială *teoria categoriilor* (*Kategorienlehre*).

Există şi posibilitatea de sistematizare a categoriilor pe discipline filosofice fundamentale şi secundare: categorii ontologice, logice, metodologice etc. şi respectiv etice, estetice..., ceea ce conduce la un fel de hibrid sistematic disciplinaro-categorial. Necesitatea acestuia este determinată de avantajele prezentării categoriale a fiecărei discipline în parte, cu sau fără sistematizări deductive, pe de o parte, şi, pe de alta, de regrupare disciplinară a categoriilor dispersate prin toate domeniile.

Sistemele categorial-filosofice au, kantian vorbind, două semnificaţii: una *regulativă*, organizaţională şi alta *constructivă*. Sistematizarea înseamnă şi punere în ordine a unui material informaţional nediferenţiat. Lucru valabil şi pentru sistemele disciplinare. Ele nu conduc de regulă la descoperirea de noutăţi, ci la clasificarea şi ordonarea descoperirilor anterioare. Dar pot ajunge la noi rezultate inter- şi

multidisciplinare. La descoperirea de domenii sau teritorii de interferenţă metodologică sau care necesită noi perspective de abordare.

Sistemele categorial-filosofice dialectico-speculative s-au diversificat. Ele au la bază aşa-numitele „scheme dialectico-speculative", care nu se reduc şi nu s-au redus niciodată la cele triadice de tip hegelian. Au existat scheme binare, tetradice şi pentadice. Se urmăreşte cu ajutorul acestora surprinderea unei opoziţii (pe plan antitetic obiectual), contradicţii sau contrarietăţi (pe plan dialectic sau antiologic-categorial) fundamentale, ca origine a motricităţii, a dezvoltării sau a devenirii, şi apoi, prin scheme superioare celei binare, surprinderea direcţiilor relaţionale sau evolutive.

Urmărirea consecventă a unor scheme dialectico-speculative, chiar binare, face necesară adesea postularea unei componente schematice care nu este evidentă sau chiar lipseşte. *Hic deficit aliquid* devine un principiu euristic prin excelenţă.

În filosofia românească recentă au apărut sisteme categorial-filosofice, de mai mare sau mai mică amploare: binare (Mircea Florian); triadice (S. D. Ogodescu); tetradice (C. Noica); pentadice (D. Danielopolu), precedate şi urmate de alte sisteme, chiar dacă n-au fost numite astfel, dovedind şi la noi necesitatea construcţiei lor.

Faptul că unul dintre ele nu se impune în detrimentul celuilalt este firesc. Aceasta nu înseamnă însă nici exclusivism, nici ierarhism. De multe ori este decisivă aplicabilitatea.

S-a vorbit şi despre perisabilitatea sistemelor filosofice. Despre faptul că ele, chiar dacă s-au dovedit necesare şi utile, au fost repede abandonate în favoarea altora. Căderea unui sistem filosofic, s-a spus, începe o dată cu sfârşitul construcţiei sale. Dar aceasta nu înseamnă abandonarea lor. Asemenea cetăţilor antice, sistemele, într-o formă sau alta, disciplinare sau categoriale, sunt construite şi reconstruite periodic.

Arheologii se întreabă de ce au fost ridicate şi dărâmate de şapte ori zidurile cetăţii Troia, când, slavă Domnului, erau atâtea alte locuri virane de construit cetăţi? A fost o trebuinţă a lor de a se face şi a se reface în petrecerea timpului. Când n-a mai existat această trebuinţă, peste zidurile părăsite s-a întins deşertul.

4

METODE DESCRIPTIVE ŞI CONSTRUCTIVE ÎN FILOSOFIA SISTEMATICĂ

Curentul intuiţionist din fundamentele matematicii a debutat cu critica vehementă a orientărilor logiciste şi formaliste. Din perspectiva acestora din urmă, matematicile ar trebui transcrise, cu mijloace logice şi formalist-simbolice, în cadrul unor sisteme axiomatice, astfel încât, prin stabilirea (de regulă convenţională) a unor formule, cu valoare de axiome, şi a unor procedee deductive, să poată fi obţinută (ca teoremă) orice formulă valabilă care să nu încalce principiile (în speţă al noncontradicţiei) valabile în cadrul sistemului respectiv. Principial, cu mijloace logicist-formaliste, pot fi obţinute, în afara formulelor cunoscute, multe formule noi, utile sau inutile, dar acceptabile, ceea ce conferă caracter *inventiv* acestei metode. Reproşurile intuiţioniste se referă la faptul că în matematici nu se operează cu formule corecte dar lipsite de semnificaţie matematică. Or, aceasta se referă la concepte matematice (figurale sau numerice) preexistente sistemelor axiomatice. Formulele sunt formaţiuni relaţionale, funcţionale sau operaţionale ale acestor concepte, care le pun în evidenţă anumite caracteristici, proprietăţi etc. Nereferindu-se direct la concepte matematice, reductibile la formaţiuni simbolice (definibile, deductibile), logiciştii formalişti riscă să opereze nu numai cu formule neutilizabile în matematici, dar şi cu simboluri cărora nu le mai corespund concepte sau entităţi matematice *existente efectiv*, independent de sistemele axiomatice în care apar. De unde rezultă restricţia intuiţionistă de a nu utiliza în calcule matematice decât entităţi matematice reprezentabile intuitiv. Sistemele axiomatice corecte ar trebui să aibă numai un rol *descriptiv* (al formaţiunilor cu entităţi matematice *preexistente*) şi nicidecum *constructiv* (de entităţi, concepte sau formaţiuni matematice). Ceea ce nu înseamnă interdicţia inovaţiilor în matematici, ci doar construcţia lor efectivă cu mijloace intuitive. Din această perspectivă, activitatea de sistematizare logico-formalistă a matematicii, chiar dacă nu este considerată inutilă, are un rol secundar, constituind în plus o sursă permanentă de dificultăţi (postularea de entităţi inexistente şi de relaţii corespunzătoare acestora), exprimabile adesea în forme *paradoxale* (paradoxele logico-matematice din teoria mulţimilor ş.a.).

La o situaţie asemănătoare se referise şi Immanuel Kant în legătură cu logicismul lui Leibniz. Pe baza unor principii logice, cum ar fi cel al identităţii indiscernabilelor sau al noncontradicţiei, pot fi postulate „obiecte ale intelectului" (noumene) sau relaţii ale acestora conforme cu principiile intelectului, dar care nu

au nici un corespondent existenţial. Mai mult, poate fi astfel construită o întreagă „lume inteligibilă" (*mundus intelligibilis*) care să nu aibă nici o legătură cu realitatea fenomenelor (*realitas phaenomenon*). Identificarea entităţilor inteligibile cu cele sensibile este o greşeală pe care Kant o numeşte *amphibolie.*

Raţiunea, chiar în mai mare măsură decât intelectul, conduce, în anumite împrejurări în mod necesar, la construcţia unor „entităţi raţionale" (*ens rationis*), respectiv transcendente, care depăşesc orice experienţă posibilă. Din această cauză, raţiunea trebuie să aibă, consideră Kant, numai o utilizare *regulativă,* şi nu *constitutivă.* În măsura în care raţiunea sistematizează, ordonează conceptele intelectului, le oferă unitate şi coerenţă faţă de anumite idei, adică procedează regulativ, ea este utilizată corect, *natural.* În cazul în care nu sistematizează şi ordonează concepte preexistente, ci le construieşte, ea are o utilizare constitutivă, nenaturală, *speculativă,* îi zice Kant. Ea va conduce în mod firesc la situaţii paradoxale (paralogisme, antinomii, idealuri).

Criteriul noncontradicţiei şi chiar acela al identităţii nu mai sunt decisive în cadrul sistemelor dialectico-speculative (începând cu Fichte, Schelling şi Hegel). Principial, aici este vorba de sistematizarea, respectiv ordonarea, categoriilor filosofice (concepte de maximă generalitate) cu mijloacele de care dispune speculaţiunea (ca facultate a gândirii diferită de intelect şi de raţiune). Pe baza unor scheme dialectico-speculative de tip triadic (teză, antiteză, sinteză), pe care le găsim şi la Kant, în tabelul categoriilor, alcătuit din patru grupe a câte trei categorii, se poate realiza o sistematizare şi ordonare a categoriilor preexistente operaţiei de sistematizare. În acest sens, s-ar putea considera că sistematizarea are caracter regulativ-descriptiv. Ceea ce n-o scuteşte însă de erori. Şi poate fi amintit aici chiar Immanuel Kant, cu celebrul său tablou al categoriilor.

Făcând abstracţie de cele patru grupe de categorii, inspirate după clasificarea judecăţilor, constatăm în ambele tabele (cel cu judecăţi şi cel cu categorii) modalitatea arbitrară de fixare a tripletelor, respectiv prin înmulţirea sau micşorarea numărului de judecăţi sau categorii. De exemplu, la cantitatea judecăţilor: dacă la universale şi particulare se adaugă (pentru a fi trei) şi singularele, atunci ar trebui adăugate şi nedeterminatele; la relaţia judecăţilor: alături de categorice, ipotetice şi disjunctive ar fi trebuit să apară şi cele conjunctive, dar atunci ar fi fost patru în loc de trei. Aceleaşi neajunsuri apar şi în tabela categoriilor. Mai mult, tabloul nu conţine categorii fundamentale ale filosofiei, pe care le-a tratat pe larg şi Kant în lucrările sale, cum ar fi: obiect şi subiect; esenţă şi fenomen; sistem şi metodă ş.m.a.

Ceea ce înseamnă că sistematizările categoriale şi implicit sistemele filosofice categoriale, ca şi cele disciplinare, care sunt chiar mai explicit descriptive, ordonatoare şi deci regulative, pot conduce la erori, la omisiuni sau la adaosuri nepermise. Ceea ce poate să însemne că ar trebui să fie în genere evitate.

Mai mult, cel puţin în cazul omisiunilor, ar fi de preferat să adoptăm metode de sistematizare constructive, căci este mai bine să avem surplusuri (categoriale să zicem) decât lipsuri.

Metodele constructive (constitutive) nu urmăresc însă în mod special multiplicarea entităţilor, ci, în manieră dialectico-speculativă, de exemplu, urmăresc doar geneza acestora. Dacă este vorba de categorii, denumirea acestora, deducerea lor una din alta, după modul în care se presupun unele pe altele, ca fiind opuse, subordonate, recesive etc. De regulă se porneşte de la o categorie considerată originară, cum era eul lui Fichte, care produce non-eul, iar ambele, „determinarea reciprocă" (*Wechselbestimmung*).

Făcând abstracţie de categoria originară, considerată mai mult sau mai puţin „necondiţionată" (*das Unbedingte*) şi dotată cu posibilitatea de acţiune (*Thätigkeit*), de a face sau chiar de a construi (*Machen, Construiren*) întreaga lume, este evident că era necesară şi o anumită ierarhizare a categoriilor, care ţine tot de aspectul regulativ al metodei sistematice. Dar aceasta înseamnă, principial, existenţa mai multor variante de sisteme, în funcţie de priorităţile acordate: obiectivului, subiectivului, idealului etc. Ceea ce s-a şi întâmplat în istoria filosofiei. Uneori explicit, alteori implicit.

Pe plan disciplinar au apărut încercări de ierarhizare a disciplinelor filosofice după diferite criterii, cum ar fi cel istoric (de ordonare a disciplinelor după momentul apariţiei lor), ceea ce poate să coincidă şi cu maniera de a le deduce unele din altele, pornind fie de la ontologie (cu primat istoric), fie de la logică (cu primat metodologic). În cadrul fiecărei discipline filosofice se poate încerca, în mod asemănător, ierarhizarea istorică a categoriilor sau ierarhizarea logică (în manieră aristotelică raţională). Spinoza a încercat maniera intelectivă, geometrico-demonstrativă.

Sistemele dialectico-speculative sunt de regulă categoriale, nu disciplinare, dar au, ca şi acestea, avantajele şi neajunsurile lor. Uneori, implicit, devine predominantă câte o disciplină secundară, cum ar fi estetica, de exemplu, întregul edificiu având o tentă estetizantă, ca la Nietzsche sau Lukács. În sistemul lui Hegel, deşi categorial, are prioritate logica, dotată cu forţă (*Macht*) fiind la Hegel ideea.

Referindu-ne la metodele „sporitoare" de categorii, fie faţă de cele tradiţionale, fie faţă de întregul tablou acceptabil, trebuie să admitem că ele sunt adesea necesare, în ciuda reţinerii de care dau uneori dovadă creatorii acestora. Chiar la Kant devine un neajuns terminologic (chiar serios) încercarea lui de a utiliza doar denumiri tradiţionale. El, cu ajutorul metodei criticiste, ajunge să delimiteze „teritorii" filosofice noi, ale intelectului şi ale speculaţiunii, dar utilizează numai terminologia clasică a raţiunii, vorbind, de exemplu, despre noţiuni sau concepte la nivelul intelectului, dar fiind nevoit să le definească funcţional. Ulterior, ele vor fi denumite chiar „funcţii". Dar este greu să scapi de balastul terminologiei clasice, ca şi de accentul dialectal din copilărie.

Ceva asemănător, dar numai în aparenţă, păţeşte şi Hegel. Vorbeşte şi el despre noţiune sau concept (*Begriff*), deşi, o spune singur, este în discuţie ceva cu totul contrar semnificaţiei rigide şi statice a conceptului. Dar, se scuză tot el, nu este bine să introducem termeni noi fără rost (Briciul lui Occam). În realitate, conform principiului *pars pro toto*, el intenţiona să prezinte, cum a şi făcut-o, în manieră

dialectico-speculativă, formele logicii raționale (noțiune, judecată, silogism), ceea ce i-a şi atras adversitatea logicienilor tradiționali.

Situația este asemănătoare şi în legătură cu logicienii moderni care practică logica intelectiv-simbolică. Frege, deşi vorbeşte despre funcție, aşa cum este cazul în acest context, nu poate nici el să renunțe la termenul de „concept", pe care îl acceptă ca funcție (*der Begriff als Funktion*), adică tocmai ca ceea ce n-ar trebui să fie.

În toate aceste cazuri este vorba însă, în fond, de avantajele metodei sistematice constructive, de multiplicare a categoriilor, chiar dacă ele apar inițial în veşmintele vetuste ale terminologiei tradiționale.

Indiferent însă de aspectele regulative sau constitutive ale metodelor sistematice, în special dialectico-speculative, mai importante sunt *relațiile inter-categoriale* decât enumerarea sau deducerea acestora (mai mult sau mai puțin completă, mai mult sau mai puțin justificată). Cel mai simplu aspect îl constituie *gruparea* categoriilor (câte două, trei ş.a.m.d.) şi stabilirea tipurilor de relații dintre acestea. Căutarea, de exemplu, a categoriilor opuse, a condus, cu mult înainte de evidențierea ei fizică, a forței de *respingere*, ca simplă opoziție față de *atracție* (gravitație şi antigravitație). La fel de interesante pot fi şi grupările triadice, pe bază de opoziție şi sinteza opuşilor, care l-au făcut celebru pe Schelling (legătura dintre magnetism şi electricitate). În cadrul cuplurilor categoriale este importantă relația de *recesivitate*, pe care a urmărit-o Mircea Florian ş.m.a.

Se poate conchide că metodele sistematice, regulative sau constitutive, descriptive sau constructive, cu avantajele şi neajunsurile lor, nu sunt principial contestabile. Ele se completează reciproc, iar sistemele complexe, tot mai complexe, din istoria filosofiei, pot evita lipsurile şi pot cumula avantajele, evidente totuşi, ale filosofiei sistematice.

5

SISTEMUL LOGICO-FILOSOFIC AL LUI PLATON

Clasificarea dialogurilor platonice, indiferent de criteriile după care se face, va rămâne arbitrară. Cu toate acestea, există grupări care s-au impus. Una dintre ele, recunoscută încă din antichitate, se referă la aşa-numitele „dialoguri logice" sau de „gen logic".[1] Diogenes Laertios le avea în vedere pe următoarele: *Omul politic*, *Cratylos*, *Parmenide*, *Sofistul*. În cele din urmă au fost grupate cinci dialoguri: *Theaitetos*, *Parmenide*, *Sofistul*, *Omul politic*, *Philebos*[2], numite şi dialoguri „megarice" (Platon le-ar fi scris în perioada refugiului din Megara); „dialectice" (Platon utilizează aici cu precădere metoda dialectică în sens antic) sau „metafizice" (după problemele abordate). Între primele patru dialoguri, inversând ordinea primelor două, au fost găsite legături evidente[3], ele sfârşind prin a fi considerate ca alcătuind o *tetralogie*. Legătura dialogului *Philebos* cu cele precedente este mai puţin sigură. Pe de altă parte, din cadrul tetralogiei respective, sunt considerate ca logice sau dialectice propriu-zise doar primele trei: *Parmenide, Theaitetos* şi *Sofistul*. Indiferent de grupare, trebuie spus de la început că nu există nici un dialog platonic care să trateze *numai* probleme de logică. Ce-i drept, în dialogurile amintite, faţă de celelalte, apar *mai multe* probleme referitoare la logică (aceasta în accepţia aristotelică şi respectiv clasico-tradiţională). Probleme de logică atât în accepţie aristotelică, cât şi hegeliană sau modernistă apar însă *şi în alte* dialoguri. Cu toate acestea, Platon n-a fost şi nu este considerat logician, iar despre o „logică" a lui Platon sau platonică se vorbeşte numai figurativ.

Principala cauză a acestei situaţii, ca şi în cazul filosofiei platonice în genere, o constituie modalitatea *dialogată* de expunere a problemelor. Dialogurile platonice sunt un fel de drame spirituale, cu personaje, situaţii, conflicte etc. În plus, ele nu se adresează specialiştilor. Pentru a le face cât mai atractive, Platon face uz de aşa-numitele „mituri" – povestiri cu personaje şi situaţii fantastice. Se pare că cel dintâi care a scris dialoguri a fost Zenon din Eleea[4], dar ele ajunseseră o adevărată

---

[1] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Bucureşti, 1963, III, 49 şi III, 50.

[2] După W. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's Logic*, London, 1897, p. 14; gruparea îi aparţine lui W. G. Tennemann (*System der platonischen Philosophie*, Leipzig, 1792).

[3] *Cf.* A. Diès, *Notice générale sur les dialogues métaphysiques*, în: Platon, *Oeuvres complètes*, Paris, 1956, pp. XII–XIII.

[4] *Cf.* Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 48.

modă, practicată şi de pitagoreici, megarici etc. Şi despre Aristotel se zice că ar fi scris în tinereţe dialoguri.[5] Motivul principal, indiferent de modă, îl constituie utilizarea metodei dialectice, definită de Diogenes Laertios drept „... arta de a vorbi, prin care combatem sau susţinem o teză cu ajutorul întrebărilor şi răspunsurilor celor care discută".[6] Dialogurile platonice nu sunt însă simple ilustrări ale unei metode, ci sunt „drame autentice"[7], care conţin momente de suspensie, de îndoială, de neputinţă, neîncredere, derută. Scopul lor nu este acela de a lămuri sau a explica ceva, ci, dimpotrivă, de a crea mirarea şi chiar indignarea auditoriului[8], în orice caz, de a stârni interesul pentru cercetarea propriu-zisă a problemelor puse în discuţie. Ele sunt atât de reuşite, încât provoacă până în zilele noastre înţelegerea lor greşită de către unii interpreţi naivi, care cred că Platon îşi expunea în dialoguri propriile sale nedumeriri şi îndoieli. Până şi Hegel, care este foarte dur cu interpreţii de acest gen, care „au atins adesea cu mâini grosolane filosofia lui Platon"[9], afirmă că „mitul este semnul neputinţei gândului", că, atunci „când conceptul a crescut mare, nu mai are nevoie de mit".[10] Să fie utilizarea mitului un semn al neputinţei conceptuale a lui Platon? Greu de crezut, mai ales că Hegel însuşi aminteşte de opera pur filosofică (dogmatică) a lui Platon „... despre care a scris Brandis şi care este citată sub titlul *Despre filosofie* sau *Despre idei* de către Aristotel, care, pare-se, a avut-o în faţa sa când a descris filosofia lui Platon..." Chiar dacă n-ar fi existat o asemenea lucrare, este evident că Platon nu-şi instruia discipolii înscenând drame filosofice sau povestindu-le mituri!

Din aceleaşi motive, s-a considerat că Platon nici n-ar fi avut o teorie anume, că el îşi schimba părerile de la un dialog la altul, când afirmând, când negându-şi propriile lui concepţii sau pe ale altora. Se uită însă faptul că nici unul dintre personajele dialogurilor nu este Platon însuşi. Diogenes Laertios semnalase deja faptul că interpretarea corectă a dialogurilor presupune cel puţin trei lucruri: „mai întâi, trebuie examinat înţelesul fiecărei afirmaţii; pe urmă, scopul, dacă e făcut pentru un motiv principal, pentru sine sau pentru ilustrare şi dacă demonstrează doctrinele proprii sau dacă combate pe interlocutor; în al treilea rând, rămâne de cercetat dacă cele spuse sunt adevărate".[11] Aceasta nu înseamnă că nu se poate şti care era concepţia lui Platon. Criteriul îl constituie *analiza comparativă* a concepţiilor enunţate în dialoguri cu cele ale predecesorilor săi, inclusiv Socrate, despre care deţinem date.

O concepţie cu multe aspecte de înaltă erudiţie, dar având la origine aceeaşi neînţelegere a specificului platonic al expunerii, este aceea a *evoluţiei gândirii* lui Platon. Se porneşte de la faptul evident că Platon vorbeşte în fiecare dialog despre *altceva*, că şi atunci când sunt reluate anumite probleme, ele sunt *altfel* tratate.

---

[5] *Cf.* F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1894, p. 196.
[6] Diogenes Laertios, *loc. cit.*
[7] V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 2.
[8] După tradiţie, Platon îşi citea dialogurile în public (Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 35).
[9] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Bucureşti, 1963, p. 463.
[10] *Ibidem*, p. 478.
[11] Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 65.

Dar ce farmec ar mai fi avut dialogurile lui Platon dacă acesta ar fi vorbit în ele despre *unul şi acelaşi lucru* şi, mai mult, în aceeaşi manieră?

În ciuda meritelor sale deosebite, de exegeză din perspectivă logică a dialogurilor platonice, lucrarea lui W. Lutoslawski (*The origin and growth of Plato's logic*), convinge cititorul mai degrabă de constanţa gândirii platonice, de menţinerea rigidă chiar a *aceloraşi* termeni în contexte *cu totul diferite*: gândire, cunoaştere, etică, estetică, natură, societate. *Platon trece de la un domeniu la altul, nu de la o concepţie la alta.* Faptul că ponderea unor probleme nu mai este aceeaşi sau că semnificaţia lor devine alta, în funcţie de context, nu conţine nimic derutant. Şi Hegel îşi aplica în mod consecvent triada, care părea mereu alta, în funcţie de domeniu. Dar Platon a fost criticat încă din antichitate pentru metoda greoaie de expunere, pentru faptul că utilizează pentru acelaşi lucru mai multe denumiri şi pentru lucruri diferite aceeaşi denumire. El numeşte de exemplu *idee* atât *forma*, cât şi *genul*, *modelul*, *principiul şi cauza,* deşi acestea nu sunt identice. Sau întrebuinţează chiar expresii contrare pentru acelaşi lucru.[12] Neajunsul acesta se observă însă şi la Aristotel, în legătură cu termeni ca: *substanţă*, *formă*, *materie* etc., care trebuie interpretaţi diferit în funcţie de context.

Teoria lui Lutoslawski, ca şi a evoluţionismului platonic în genere, a fost combătută cu argumente incontestabile. „Noile" teze, care apar de la un dialog la altul, se completează reciproc, întregind tabloul armonios al filosofiei platonice, al cărei pivot îl constituie teoria Ideilor. V. Brochard dovedeşte nu numai faptul că teoria ideilor se regăseşte cu *aceeaşi* semnificaţie de la primele dialoguri (în care apare) şi până la ultimele, ci şi faptul, care a derutat pe mulţi interpreţi, că Platon nu şi-a schimbat nici măcar ideile politice.[13] *Republica* diferă de *Legile* nu prin concepţie, ci prin domeniu. În primul dialog este vorba de un stat *ideal*, care ar putea fi clădit doar de zei şi fiii acestora (739 d), în al doilea, de un stat *real*, condus după legi umane, dar superior celor greceşti actuale, şi, lucru demn de remarcat, Platon avea de gând să scrie şi un al *treilea* dialog (739 e) despre statul *existent* în vremea lui. Este evident că scriind despre un stat imperfect ca cel atenian, sau de unul doar perfectibil, Platon nu-şi infirma concepţiile despre statul perfect.

V. Brochard sugerează faptul că, fără să fie vorba de o schimbare a concepţiilor lui Platon, tabloul dialogurilor (în cronologia admisă actualmente) ar reprezenta desfăşurarea sistemului platonic, pornind de la *individual*, de la cele umane (*ta anthropina*) la *general* (drumul ascendent spre fiinţă, care ar putea fi numit, în termenii lui Constantin Noica, *devenirea întru fiinţă*) şi apoi, *după* instituirea generalului şi ipostazierea lui, ar urma *revenirea dintru fiinţă* la cele umane, de data aceasta la *social* (la individualul organizat pe baza generalului).

Problemele logicii apar în majoritatea dialogurilor, deşi mai pregnant în cele numite „logice". Din această cauză, este necesară, pentru înţelegerea acestora, o expunere referitoare la *întregul sistem al filosofiei platonice*. În plus, perspectivele

[12] *Ibidem*, III, 64.

[13] V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926, pp. 153–168.

moderne ale logicii, care nu se mai reduc la cea clasico-tradiţională, de inspiraţie aristotelică, extind şi ele sfera investigaţiei în afara dialogurilor numite „logice".

Selectarea concepţiilor logice ale lui Platon, ca şi a celor filosofice, din cadrul dialogurilor, care mai degrabă le ascund decât le relevă, este o activitate *hermeneutică*, al cărei rezultat va rămâne întotdeauna *incomplet* şi, firește, discutabil. Ne putem imagina situaţia în care s-ar fi pierdut *Organon*-ul lui Aristotel. Din restul lucrărilor sale nimeni n-ar mai fi redescoperit silogistica, deşi aceste lucrări n-au fost transpuse în limbajul dramatic al dialogurilor. Hegel remarcase pe bună dreptate că meritul lui Aristotel nu constă atât în descoperirea şi studiul silogisticii, ci în faptul că, odată descoperită şi studiată, aceasta n-a mai fost aplicată de către Aristotel în nici o altă lucrare. Ce s-ar fi întâmplat dacă Aristotel şi-ar fi expus *Metafizica* în lanţuri de silogisme! Dar atunci, putem considera, cu privire la Platon, că, în ciuda formei dramatizate de expunere a filosofiei, în dialogurile sale găsim mai multe referinţe la probleme logico-metodologice decât în lucrările lui Aristotel (cu excepţia *Organon*-ului). Totuşi, înaintea selectării problemelor de logică, sunt necesare două operaţiuni prealabile: fixarea locului pe care îl ocupă Platon faţă de predecesorii săi şi faţă de Aristotel şi schiţarea unor coordonate plauzibile ale sistemului său filosofic, căci, la Platon, legătura dintre logică şi filosofie este mult mai strânsă decât la Aristotel.

A. Formalismul şi logica platonică

Analiza principalelor tendinţe şi orientări din gândirea teoretică contemporană, legate în primul rând de fundamentele matematicilor şi de naşterea unei noi discipline logice – logistica sau logica simbolică, numită şi logică matematică – pune în evidenţă faptul că ceea ce se numeşte astăzi *logicism*, *formalism* şi *intuiţionism* nu sunt specifice doar ultimelor secole. O cercetare a istoriei filosofiei, şi implicit a logicii, din aceste trei perspective nu s-a întreprins încă, dar există destule indicaţii şi sugestii pe baza cărora poate fi schiţată o astfel de istorie.

În privinţa *logicismului*, care constituie fundamentul teoretic al neopozitivismului, se face adesea legătura între paradoxele logiciste (descoperite de Russell) şi paradoxele eleate (aporiile lui Zenon). Apoi se consideră că legătura dintre doctrina lui Leibniz şi logicismul modern a fost zădărnicită doar de un accident istoric (necunoaşterea manuscriselor lui Leibniz). S-a făcut de asemenea o legătură directă între Russell şi Hume.

O legătură fără echivoc s-a făcut între *formalism* şi filosofia lui Platon, formaliştii numindu-se şi fiind numiţi „platonicieni", şi aceasta nu la modul figurat. Formaliştii, ca şi Platon, vorbesc de entităţi ideale, care ar exista în sine şi al căror statut existenţial ar fi garantat de simpla lor definiţie corectă necontradictorie. Este

evident de asemenea caracterul formalist al doctrinei lui Spinoza şi, mai mult decât oricare, al filosofiei lui Hegel, care nu este altceva decât o teorie a dezvoltării Ideii.

În fine, o istorie a filosofiei din perspectivă intuiţionistă (Aristotel, Descartes, Kant şi Brouwer) a fost schiţată deja[14] şi admisă ca atare de intuiţionişţii contemporani, care se numesc ei înşişi şi au fost numiţi „aristotelicieni" şi „kantieni".

S-a conchis că ar exista în istoria filosofiei cel puţin *patru* perioade de logicism, formalism şi intuiţionism, între care există asemănări frapante: o perioadă antică, cu evidente trăsături *ontologice*, cea raţionalist-modernă, cu implicaţii *metodologice*, cea criticistă, evident *gnoseologizantă* şi cea actuală, în care primează *logicul.*

Asemănările cele mai evidente sunt între perioada antică şi cea actuală. Rezultatul spectaculos al ambelor a fost elaborarea câte unei *logici* recunoscute unanim (cea aristotelică şi cea simbolică) – rezultatul perioadei gnoseologizante a fost logica lui Hegel, care nu este însă unanim recunoscută, iar al celei metodologice ar fi trebuit să fie logica combinatorie a lui Leibniz. Perioada antică a fost analizată nu numai din perspectivă intuiţionistă, ci şi logicistă şi formalistă.[15] Pe baza unei asemenea analize poate fi înţeleasă semnificaţia *universală* a filosofiei lui Platon, ca variantă a formalismului şi idealismului în genere, dar şi semnificaţia ei *particulară*, logică, indiferent dacă Platon avea elaborată sau nu, sub formă de sistem teoretic, o astfel de ştiinţă.

Logicismul eleat, ca şi cel contemporan, a fost precedat de o tendinţă pronunţată de *matematism.* Este vorba de *matematismul pitagoreic* în antichitate şi de *cantorism* în epoca actuală. Specifică matematismului antic este teza după care principiile matematice ar fi principiile lucrurilor (*tas archas ton onton*), mai precis ale tuturor (*panton*) lucrurilor.[16] Există şi alte formulări care exprimă în fond aceeaşi tendinţă: elementele (*stoicheia*) numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor; lucrurile sunt alcătuite din numere; lucrurile sunt imitaţii ale numerelor.

Fără să intrăm în amănunte, trebuie reţinută teza pitagoreică după care fundamental este numărul *unu* (*to hen*), din care provin toate numerele.

Pitagoreismul a avut o evidentă influenţă asupra filosofilor din Eleea, numiţi uneori chiar „bărbaţi pitagoreici" (*andres pythagoreioi*). Teza lui Xenophanes, *totul este unu* (*hen einai to pan*) e de provenienţă pitagoreică. Dar *totul* lui Xenophanes, identificat cu *unul,* era considerat în acelaşi timp *gândire* şi *raţiune* (*noun kai phronesin*).[17] Această identificare a totului cu gândirea este primul semn al *logicismului.* Influenţa matematistă rezidă în reducerea totului (logic) la unul (matematic), cu respectarea legii de fier a logicului, *principiul identităţii: totul este veşnic la fel* (*to pan aei homoion*).[18]

---

[14] Vezi Al. Surdu, *Neointuiţionismul*, Bucureşti, 1977, pp. 21–97.

[15] Vezi Al. Surdu, *Probleme logiciste, formaliste şi intuiţioniste în filosofia greacă*, în „Probleme de logică", Bucureşti, 1975.

[16] Aristoteles, *Metaph.*, A, 5, 986 a, 2.

[17] Diogenes Laertios, *De cl. philos. vitis*, IX, 19.

[18] Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1 Bd., Xenophanes, A, 32.

În etapa actuală, lui Xenophanes îi corespunde pe linie logicistă doctrina lui G. Boole – tendința de reducere a logicii la matematici (mai precis la algebră).

Dar în Şcoala eleată a existat şi un reprezentant al tendinței logiciste ulterioare, à la Frege, de reducere inversă, a matematicului la logic. Este vorba de Parmenide. După relatarea expresă a lui Aristotel, acesta ar fi conceput *unul conform raţiunii* (*tou kata ton logon henos aptesthai*).[19] Teza extremist-logicistă a lui Parmenide s-a păstrat în enunțul după care *este acelaşi lucru a gândi şi a fi* (*to auto noein estin te kai einai*).[20] Dar, în felul acesta, nu numai totul şi unul sunt şi gândire; ci şi ființa (*to on* sau *to eon*). Opoziției fundamentale, care la Xenophanes avea forma „totul şi nimic" (*to pan kai to meden*), cu excluderea nimicului, îi corespunde la Parmenide opoziția dintre *ființă* şi *neființă* (*to eon kai me eon*), cu excluderea neființei.

Ființa însă, identică cu gândirea, cu totul şi unul, devine la Parmenide ființă sau existență absolută; ființa (*to on*) care exclude nu numai neființa (*to me on*), ci şi ființele, lucrurile care au ființă (*ta onta*). Este exclusă astfel multiplicitatea şi mişcarea.

Parmenide este primul logicist-extremist, care încearcă un fel de „construcție logică a lumii" (ce aminteşte de lucrarea logicistului modern R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*). Această construcție, spunea Aristotel, ar avea sens numai din perspectivă logică (*epi ton logon*), dar potrivit lucrurilor (*epi de ton pragmaton*), a crede aşa ceva ar fi aproape o nebunie.[21]

Zenon din Eleea a dovedit, cu ajutorul aşa-numitelor *paradoxe*, sau *aporii*, că nu numai construcția logică a lumii pare o nebunie din perspectiva lucrurilor (*epi ton pragmaton*), dar şi lumea lucrurilor în diversitate şi mişcare pare o „nebunie", o absurditate (contradicție nerezolvabilă) dacă este prezentată conform logicii sau raţiunii (*kata ton logon*). Este vorba de ceva asemănător cu paradoxele descoperite de Russell în teoria mulțimilor, care nu era altceva decât o *teorie logică* a mulțimilor de lucruri, o prezentare logică (*kata ton logon*) a acestora, care, aşa cum observase şi Henri Poincaré, nu putea să ducă decât la paradoxe.

Paradoxele eleate constau în opunerea, față de tezele eleate, referitoare la multiplicitate şi mişcare, a unor teze contrare. Tezei că *nu există multiplicitate* îi era opusă teza că *lucrurile sunt multiple*; tezei că *nu există mişcare,* teza că *lucrurile se mişcă.* Este evident că ultimele teze sunt cele care par indiscutabile, iar primele par inadmisibile. Se zice că Diogenes cinicul, adversar al lui Parmenide, când i s-a prezentat un argument contra mişcării, n-a spus nimic, ci s-a ridicat pur şi simplu şi a umblat, crezând că dovedeşte prin actul său şi prin evidența simțurilor că mişcarea există în realitate.[22]

---

[19] Aristoteles, *Metaph.*, A, 5, 986 b, 18–19.
[20] Diels-Kranz, *op. cit.*, Parmenides, B, 3.
[21] Aristoteles, *De Gen. et Corrup.*, A, 8, 325 a, 17–19.
[22] *Cf.* Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, III, 66.

Problema însă nu era aceasta, iar argumentul contra mişcării (argumentarea *kata ton logon*) rămânea neatins indiferent de evidenţa senzorială a mişcării (de dovada prin simţuri, *kata ten aisthesin*).

În antichitate, spre deosebire de epoca modernă, a mai existat o situaţie paradoxală, *inversă* celei logiciste. Aşa cum este posibilă interpretarea totului conform raţiunii, este posibilă şi interpretarea lui, deci şi a fiinţei în genere şi a unului, conform lucrurilor (*epi ton pragmaton*). Or, lucrurile fiind în permanentă transformare şi mişcare, urmează că totul curge (*panta rhei*), cum spunea Heraclit. Transpunerea pe planul gândirii a acestei teze duce la identificarea adevărului cu falsul, a afirmaţiei cu negaţia. Este vorba de orientarea filosofică numită *sofistică*.

Fără să intrăm în amănunte, rezumăm dubla situaţie paradoxală (aporetică şi sofistică) de identificare a existenţei şi a gândirii. Astfel concepută, conform gândirii, a identităţii abstracte, a fiinţei absolute şi a unului care este totul, existenţa senzorială devenea iluzorie, în ciuda dovezilor incontestabile ale simţurilor; pe de altă parte, gândirea, concepută conform simţurilor, a existenţei sensibile a lucrurilor, devenea, ca şi aceasta, lipsită de orice fermitate. Altfel spus, logicismul eleat implica imposibilitatea unei ştiinţe a naturii şi a societăţii, iar sofistica imposibilitatea unei ştiinţe a gândirii.

În epoca modernă, era vorba în principal de cele două tendinţe de reducere fie a ştiinţificului în genere la logic (căci logicismul s-a manifestat şi faţă de alte ştiinţe în afară de matematici), fie a logicului la ştiinţific. Astfel au apărut nu numai logici ale matematicii, ci şi ale fizicii, ale mecanicii cuantice, ale viului etc., după cum apăruseră şi algebre ale logicii, geometrii şi chiar fizici ale logicii.[23] Ca şi în antichitate, paradoxele au apărut în legătură cu aspectul logicist al acestor identificări. Metodologic, atât pentru salvarea logicii, cât şi pentru rezolvarea „crizelor" din ştiinţe era necesară, în primul rând, *separarea* domeniilor identificate, separarea logicii de ştiinţe şi a ştiinţelor de logică şi încercarea de a le concepe pe fiecare în conformitate cu specificul lor. Acestei tendinţe din dezvoltarea gândirii teoretice contemporane îi corespunde *formalismul*.

Cu aplicaţie la matematici, domeniu în care formalismul a ajuns la o poziţie clară de tip platonic, se constată *separarea* matematicii în *două* domenii: unul care cuprinde entităţi matematice finite, perceptibile intuitiv şi care nu au nevoie de nici o justificare logică, şi altul care cuprinde entităţi ideale, infinităţi actuale (care au dat naştere paradoxelor), care nu pot fi justificate decât cu mijloace logice, independente de orice percepţie senzorială. Spre deosebire de primele, care nu necesită nici o explicaţie (numerele naturale) şi care nici nu produc dificultăţi, ultimele sunt considerate fie ca produse ale unei minţi divine, ca existând într-o lume ideală, fie ca produse pure ale minţii umane. Mijlocul prin care poate fi pusă în evidenţă *existenţa* acestora este *definirea lor corectă*, iar modul în care acestea pot fi utilizate este acela al *raţionamentelor lipsite* de *contradicţii*. Altfel spus, o teorie matematică este acceptabilă dacă entităţile la care se referă sunt corect definite, iar

[23] Vezi în acest sens Ştefan Odobleja, *Introducere în logica rezonanţei*, Craiova, 1984, p. 17.

raţionamentele care se fac asupra lor sunt lipsite de contradicţii. În felul acesta, orice teorie poate fi redusă la o schemă formală, la un *sistem formal* (uneori axiomatic) necontradictoriu. Un astfel de sistem poate fi elaborat şi pentru teoria mulţimilor. Definind corect mulţimile şi aplicând doar raţionamente necontradictorii nu se mai ajunge la paradoxe. În rest, matematica elementară poate fi practicată neformal.

Deşi reprezintă o tendinţă necesară atât în dezvoltarea logicii simbolice (elaborarea sistemelor logice independent de orice elemente neformale), cât şi în dezvoltarea ştiinţelor (eliberate de canoanele logicii formale, însuşindu-şi treptat modul de gândire dialectic), formalismul reprezintă doar o fază tranzitorie, care, absolutizată, poate să aducă daune serioase, atât logicii, cât şi ştiinţelor particulare. *Despărţirea* logicului de ştiinţific nu poate fi decât vremelnică. Practicate corect, ele trebuie să se reîntâlnească în efortul comun de progres al cunoaşterii. Tendinţa care proclamă această „reîntâlnire" a fost numită *intuiţionism* logic sau *neointuiţionism*. El recomandă practicarea matematicii şi a oricărei ştiinţe în mod intuitiv, respectându-i cu stricteţe legităţile chiar dacă acestea încalcă principiile logicii formale, dar, în acelaşi timp, recomandă şi utilizarea corectă a logicii formale, aplicabilă entităţilor care pot fi nu numai definite, ci şi construite sau percepute intuitiv, al căror comportament poate fi nu numai *demonstrat ca necontradictoriu*, ci şi *dovedit ca efectiv*. Intuiţioniştii au demonstrat cu exemple din matematici că definiţia corectă nu înseamnă existenţă autentică, iar lipsa de contradicţie nu înseamnă eficienţă. Formalistic, pot fi construite sisteme, teorii coerente cărora nu le corespunde nimic în realitate. Pe de altă parte, ei recomandă practicarea unei logici corespunzătoare domeniilor ştiinţifice la care este aplicată, renunţarea la canoanele ei rigide, la principii considerate absolute, cum ar fi principiul terţului exclus, al dublei negaţii şi chiar al noncontradicţiei. Ceea ce nu înseamnă însă considerarea lor ca false. În rezumat, intuiţioniştii critică existenţa *separată* a logicii de ştiinţe şi invers, dar aceasta numai *după ce*, separate fiind, ambele pot fi practicate corect. Reîntâlnirea (intuiţionistă) a logicii şi a ştiinţelor particulare nu are nimic comun cu identificarea lor (logicistă).

În măsura în care Aristotel este revendicat ca intuiţionist (la el găsim toate tezele fundamentale ale intuiţioniştilor: o teorie a intuiţiei, chiar matematice, a infinitului potenţial, a continuului etc.), el ar fi trebuit să întreprindă, ca şi intuiţioniştii contemporani, o adevărată *critică a formalismului*. Şi Aristotel o întreprinde ca atare. Este vorba de *critica aristotelică a formalismului platonic*.

Aristotel îi reproşează lui Platon în esenţă faptul că separă ideile de lucrurile sensibile, dar nu trebuie uitat că Aristotel întreprinde această critică *după* ce separaţia avusese deja loc. Or, aceasta înseamnă că Aristotel nu era un adversar al lui Platon, în sensul că ar fi fost adeptul *identificărilor* în stil logicist şi sofistic ale logicului cu existentul senzorial.

El constată faptul că Platon, ca discipol al lui Cratylos şi adept al concepţiei lui Heraclit, potrivit cărora lucrurile sensibile se găsesc într-o curgere continuă, a rămas adeptul acestei concepţii, dar fără a cădea în greşeala lui Cratylos, considerând că şi ideile şi respectiv expresiile lor lingvistice s-ar găsi în aceeaşi situaţie (= sofistică). Pe de altă parte, el consideră că definiţiile la care ajunsese Socrate nu

erau potrivite pentru lucrurile sensibile, din cauza permanentei lor schimbări, ci pentru ceea ce el numea „idei", afirmând că lucrurile sensibile stau în afara acestora. Dar aceasta înseamnă recunoaşterea faptului că Platon nu mai impune lucrurilor sensibile principiile logicii (= logicism) şi, ca atare, evită paradoxele eleate.

Din această perspectivă, se poate considera că, dacă n-ar fi existat formalismul platonic, el ar fi trebuit să fie inventat! Oare Aristotel a inventat pur şi simplu formalismul platonic (cum i s-a reproşat adesea), numai de dragul de a-l combate, sau Platon însuşi a fost formalist?

În privinţa conceperii separate a ideilor de lucrurile sensibile, nu încape nici o îndoială că Platon a fost cel care a emis-o. Ea neapărând nici la Socrate şi nici la presocratici şi fiind combătută de Aristotel, este evident că nu le aparţinea nici acelora şi nici acestuia din urmă. În plus, există şi locuri în dialogurile sale unde ideile apar în această postură (*eidos choris*).[24] Faptul că ideile au atributele logicului, atribute pe care le avea şi fiinţa, unul şi totul ale lui Parmenide (veşnicie, nemişcare, unitate absolută, puritate), şi, în primul rând, identitate absolută, este de asemenea cunoscut. Aristotel menţionează că la aceste idei, care reprezintă esenţa lucrurilor sensibile (*ce este – ti esti* – fiecare lucru sensibil), se ajunge prin definiţie – procedeu formalist clasic de obţinere a entităţilor ideale nu numai la formaliştii actuali, ci şi la Spinoza (a se vedea *Etica*) şi la Hegel, care nu tratează despre definiţie la capitolele referitoare la concept şi judecată (la subiectivitate), ci la cele referitoare la Idee!

Ceea ce nu menţionează însă Aristotel este tocmai aspectul constructiv-formalist al platonismului, pe care Hegel, tot în capitolele amintite, îl rezumă prin *diviziune* şi *teoremă*, respectiv sistemul demonstrativ sau axiomatic (care apare şi la Spinoza), care constituie germenul sistemului formalist logico-matematic. Faptul că Platon utiliza diviziunea ne este cunoscut şi de la Aristotel[25], iar dialogurile sale conţin numeroase scheme demonstrative, al căror mecanism îi era desigur cunoscut lui Platon, din moment ce Aristotel însuşi îl atribuie deja lui Socrate (mecanismul raţionamentelor inductive).[26] Dar aceasta înseamnă că Platon era *mult mai formalist* decât îl considera Aristotel. Într-adevăr, el nu numai că a separat ideile de lucrurile sensibile şi a considerat că acestea din urmă îşi datoresc existenţa doar faptului că participă la idei, dar, odată separate, ideile au fost studiate în sine şi pentru sine, fără nici o referinţă la ceea ce nu este ideal sau formal. Platon a fixat regulile de *formare* şi *comportare* ale ideilor, ceea ce în limbajul actual înseamnă elaborarea unei doctrine formaliste a logicii. O doctrină care, oricum, presupune elaborarea prealabilă a unei logici.

De ce n-a fost apreciată această logică? De ce a rămas pierdută în balastul dramatic al dialogurilor? Cauza o constituie, desigur, baza ei formalistă, care o face inoperantă, ineficientă în lumea lucrurilor sensibile, inaplicabilă. Faţă de aceasta, logica lui Aristotel, care în fond nu dispune, cum se va vedea în continuare, de prea multe în plus, a devenit instrumentul (*Organon*) ştiinţelor. Cu ajutorul ei, Aristotel

[24] *Prm.*, 129 d, 130 b, 130 d, 131 b; *Sph.*, 253 d.
[25] Aristoteles, *Anal. Pr.*, 1, 31.
[26] Aristoteles, *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b, 28.

a elaborat în principiu ştiinţe ca: fizica, politica, economia, etica, estetica, psihologia, ceea ce era imposibil de realizat din perspectivă platonică, pentru faptul simplu că logica era concepută *separat* de lumea lucrurilor sensibile. Cu toate acestea, Platon n-a fost formalist numai în accepţia clasic-modernistă a termenului, ci şi în accepţia *hegeliană*, respectiv *idealistă* a termenului. Acordând prioritate ideilor, el a încercat, ca şi Hegel, să *construiască* domenii ideale (statul ideal), în loc să cerceteze existenţa efectivă a acestora. Faptul nu se datorează numai separaţiei ideilor de lucrurile sensibile, ci mai ales *inversării* raportului dintre acestea – nu existenţa lucrurilor sensibile determină ideile, ci invers.

În fine, mai trebuie adăugat un lucru esenţial. Deşi ideea (*idea*) are desigur şi caracteristicile noţiunii în accepţie clasică, şi chiar apare adesea în postură de formă (*eidos*) generală, abstractă în raport cu lucrurile sensibile, sau chiar ca gen (*genos*) al acestora, ea este concepută şi ca fiind superioară genurilor (*megista ton genon*). Ideile în această accepţie, de genuri supreme, spre deosebire de categoriile lui Aristotel, care sunt legate de lucrurile sensibile, se raportează unele la altele, se combină (*mixis ton eidon*), asemenea conceptelor hegeliene (fiinţă, nefiinţă, devenire etc.), independent de modul în care se combină atât lucrurile sensibile, cât şi ideile în postura de genuri obişnuite (în cadrul predicaţiei). Este vorba de ceea ce se numeşte domeniul *speculativului*, căruia îi corespunde o logică aparte, diferită atât de cea aristotelică cât şi de cea simbolică modernistă.

Deci, câmpul logic, am putea spune, platonic este mai larg decât cel aristotelic, atât de larg încât constituie fundamentul întregii filosofii a lui Platon. Este canavaua pe care acesta ţese, în aparenţă, la întâmplare ici-colo câte o linie neterminată, încercând, cu riscul de a rămâne neînţeles, să schiţeze conturul întregului, dar şi punctele mai importante pe care să le umbrească apoi, spre a da imaginii brodate aparenţa de mişcare şi viaţă. La început o face în linişte, degajat, tăifăsuind cu personajele sale fictive, ca apoi, treptat, ca în *Legile,* să pună doar de formă câte o întrebare pentru răspunsuri tot mai ample. Oricum, chiar dacă va fi fost în cele din urmă stânjenit de stilul dialogat, Platon nu-l va abandona, după cum nu va renunţa nici la metoda ilustrată prin dialog, la *dialectică*, prin care trebuie înţeleasă, în ultimă instanţă, *întreaga logică platonică în acţiune*. Din această cauză este imposibilă înţelegerea logicii lui Platon fără o referinţă la cadrul integral al filosofiei sale, pentru simplul motiv că, în fond, orice dialog platonic este o formă de aplicare a logicii. Dar, înaintea oricăror consideraţii asupra sistemului filosofic al lui Platon, sunt necesare câteva explicaţii terminologice, fără de care nu pot fi evitate alte câteva grave neînţelegeri în legătură cu filosofia lui Platon.

B. Probleme terminologice

„Mâinile grosolane", despre care spunea Hegel că au atins filosofia lui Platon, nu sunt doar „mâinile" contemporanilor lui Hegel, sau ale celor din zilele noastre, iar

istoria acestei „pângăriri" începe chiar din antichitate.[27] Dacă în legătură cu interpretarea lui Aristotel, mai ales cea de la începutul capitolului 6 din prima carte a *Metafizicii,* se poate spune că este o expunere critică corectă a formalismului platonic, toate considerațiile sale ulterioare, referitoare la interpretarea ideilor și a numerelor ideale (mai ales în capitolul 9, cartea 1, capitolele 4–9 din cartea a XIII-a și capitolele 2–6 din cartea a XIV-a) nu mai au corespondențe în dialogurile lui Platon. Nu se poate considera totuși că Aristotel nu l-ar fi înțeles pe Platon sau că l-ar fi interpretat greșit, căci Aristotel vorbește adesea explicit nu despre *concepțiile lui Platon*, ci despre *consecințele admiterii lor*, despre ceea ce *ar rezulta* dacă se admite teoria platonică a ideilor, pe de o parte, și, pe de alta, despre *concepțiile platonicienilor* din vremea sa – concepții pe care nu le cunoaștem *decât* din aceste relatări.

În altă ordine de idei, dacă filosofia aristotelică s-a născut din „neînțelegerea" filosofiei lui Platon, atunci este o adevărată fericire faptul că nu l-a înțeles! De fapt, în calitate de „intuiționist" antic, de „criticist", el a *combătut* formalismul platonic sub *toate* aspectele sale. Ceea ce se poate conchide este că, încă de pe vremea lui, au existat interpretări grosiere ale platonismului, pe care Aristotel le critică. Și bine face că le critică! După cum și Platon a făcut bine când i-a criticat pe logiciștii eleați și pe sofiștii de orice speță, indiferent dacă i-a înțeles sau dacă a scris despre ei doar „simple pagini întristătoare". Căci aceasta este legea dură a progresului.

Problema este însă alta, iar interpretările necorespunzătoare ale filosofiei lui Platon nu se datoresc numai lipsei de înțelegere sau caracterului lor grosier. Există interpretări greșite, datorate unor concepții curente, unor viziuni moderne, care par la prima vedere ireproșabile. Este vorba, în primul rând, chiar de concepția lui Hegel despre *dialectică*.

a) *Dialectică, antitetică și speculativ la Platon.* Despărțirea sau separarea gândirii de lucrurile sensibile, întreprinsă de Platon, a avut un dublu rol pozitiv: atât de a elibera domeniul lucrurilor sensibile de conceperea lui necorespunzătoare (logicistă) numai pe baza gândirii (*kata ton logn*), deci în unitate, nemișcare etc., cât și de a elibera gândirea de conceperea ei necorespunzătoare (sofistică) conform cu desfășurarea lucrurilor sensibile (*kata ton pragmaton*), în permanentă schimbare, identificare a contrariilor etc. După acceptarea separării, Platon va rămâne, cum remarcase și Aristotel, pe poziția lui Heraclit în privința lucrurilor sensibile, considerând, ca și acesta, că ele sunt într-o permanentă transformare, iar în privința gândirii (a ideilor, formelor și genurilor), pe poziția lui Parmenide, considerând, în maniera acestuia, că ideile sunt identice cu sine, veșnice etc.

Ce-i drept, în privința gândirii, Platon s-a îndepărtat serios de Parmenide. Acesta din urmă identifica gândirea cu ființa, pe care o considera unică. Or, Platon admite ființa ca idee, dar nu ca fiind *unica idee*. Deci, dintr-o dată, este admisă multiplicitatea. Este admisă de asemenea combinația formelor, participarea unora la

[27] În *Cuvânt prevenitor* la volumul V al traducerilor din *Opere* ale lui Platon, C. Noica numește capitolul 9 din *Metafizica* lui Aristotel „una dintre cele mai întristătoare pagini din istoria filosofiei", pe motivul interpretării grosiere a filosofiei lui Platon – interpretare care dăinuie încă până în zilele noastre.

altele şi predicaţia (enunţarea unora despre altele). Este admisă, într-o anumită accepţie, chiar şi nefiinţa. Altfel spus, este admisă pe planul gândirii *contrarietatea,* pozitivul şi negativul, şi *contradicţia:* afirmaţia şi negaţia, adevărul şi falsul. Toate acestea *nu mai sunt* pe linia logicismului eleat. Ceea ce nu admite însă Platon este trecerea unei idei în contrariul acesteia şi susţinerea în acelaşi timp a două propoziţii contradictorii. Metoda (*methodos)* sau ştiinţa (*episteme*) opusă sofisticii, de a distinge între contrarii şi de a despărţi adevărul de fals, prin analiză şi sinteză, este ceea ce Platon numeşte dialectică.

Zenon era considerat de către Aristotel „inventatorul dialecticii" (*heuretes tes dialektikes*) pentru faptul că, opunând teze contradictorii (de exemplu că „lucrurile se mişcă" şi „lucrurile nu se mişcă"), decidea, prin infirmarea uneia, adevărul celeilalte.

Termenul de dialectică (*dialektike*) provine din *dialego* şi înseamnă originar *arta de a discuta*. Din acelaşi cuvânt provine şi *dialogul* (*dialogos*). Faptul că Platon îşi expune filosofia în dialoguri dovedeşte că el era şi adeptul sensului mai vechi (socratic) al dialecticii, menţionat de Diogenes Laertios ca „arta de a vorbi, prin care combatem sau susţinem o teză cu ajutorul întrebărilor şi răspunsurilor celor care discută". La care trebuie adăugat că răspunsurile sunt de regulă reductibile la „da" sau „nu", respectiv la afirmarea sau infirmarea unor propoziţii.

Dialectica nu are nici un sens fără contradicţie (*antilogia, antiphasis*), fără opunerea dicţiilor. Aristotel numeşte premise dialectice (*dialektikai protaseis*), premisele *discutabile*, al căror adevăr poate fi pus la îndoială, premise ale căror dicţii opuse ar putea fi adevărate.

Există şi un sens rău al dialecticii, cel eristic sau megaric, legat şi acesta de vehicularea contradicţiei, mai precis de infirmarea oricărei teze prin consecinţele contradictorii care pot decurge din ea.

În orice caz, nimeni n-ar fi acceptat că pot exista contradicţii şi deci dialectică în afara logicului, respectiv în afara expresiilor lingvistice ale acestuia. Din această cauză Heraclit, de exemplu, care vorbeşte despre natura (*he physis*) care tinde către contrarii (*ton enantion*) şi care realizează concordanţa (*symphonia*) sau reunirea (*homonoia*) prin împreunarea contrariilor (*dia ton enantion synepsen*)[28] nu era considerat dialectician. În primul rând, pentru faptul că nu vorbea despre *gândire* sau *limbaj*, ci despre *natură*, şi, în al doilea rând, fiindcă nu vorbea despre *contradicţii*, ci despre *opoziţii*.

Termenul de „opoziţie" (*antithesis*) sugerează, în analogie cu cel de „dialectică" (= ştiinţa contradicţiei) o ştiinţă sau teorie a opoziţiei, o *antitetică*. Contrariile (*enantia*) din natură, din lumea lucrurilor sensibile, cum erau şi la pitagoreici, de exemplu, perechea–neperechea, dreapta–stânga, lumină–întuneric, şi la alţi presocratici: uscatul–umedul, plinul–golul etc. se opun, se contra-*pun*, nu se contra-*zic*. Din această cauză, nici Heraclit, nici Pitagora, nici vreun alt presocratic, în afară de Zenon, nu poate fi numit dialectician.[29]

[28] Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, 1. Bd., Heraclit, B, 10.

[29] *Cf.* P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1861, pp. 41–49.

Primul filosof care l-a numit pe Heraclit dialectician a fost Hegel. Ce-i drept, el îl consideră şi pe Zenon dialectician[30] şi vorbeşte despre *două* tipuri de dialectică: una subiectivă (a lui Zenon) şi alta obiectivă (a lui Heraclit).[31] Această împărţire este însă inadmisibilă. Dacă se acceptă că există o „dialectică obiectivă", atunci trebuie admis că în domeniul lucrurilor sensibile există contra-*dicţii* (ceea ce poate fi conceput numai în spiritul idealismului obiectiv al lui Hegel, după care natura este o formă de manifestare a ideii). În plus, admiţând acest lucru, trebuie admis şi faptul că în „dialectica subiectivă" (à la Zenon) domneşte principiul identităţii absolute şi al noncontradicţiei, iar în „dialectica obiectivă" (à la Heraclit) tocmai încălcarea acestora. Hegel însuşi este nevoit să admită că „în acest mod de raţionare (à la Zenon – n.n.) avem o dialectică pe care o putem numi raţionare metafizică. La baza ei se află principiul identităţii..."[32]

Dar Hegel înţelegea prin *dialectica autentică* tocmai încălcarea identităţii şi noncontradicţiei, dedublarea unului şi unitatea contrariilor, accepţie care s-a încetăţenit, indiferent dacă este vorba de domeniul gândirii (dialectică subiectivă în genere, nu à la Zenon) sau al naturii şi societăţii (dialectică obiectivă). Conform acestei accepţii se ajunge însă la situaţia paradoxală în care dia-*lectica* propriu-zisă este considerată nedialectică! Această situaţie apare în cazul interpretării lui Platon, care vorbeşte el însuşi despre dialectică, dar nu în sensul acesta. Din această cauză, cel puţin în acest context, nu poate fi utilizată terminologia curentă, nu numai pentru faptul că nu este corectă, ci şi pentru faptul că dă naştere la dificultăţi inutile.

Cu alte cuvinte, în măsura în care Platon este adeptul lui Heraclit şi vorbeşte despre opoziţiile contrariilor din cadrul lucrurilor sensibile, el face antitetică; în măsura în care tratează despre contradicţiile dintre adevăr şi fals, cu evitarea falsului, face dialectică, aşa cum afirmă el însuşi.

Dar Hegel remarcă, pe bună dreptate, că la Platon, în afară de ceea ce noi numim antitetică şi dialectică propriu-zisă mai este un domeniu (cel mai important pentru Hegel) şi anume acela al ideilor pure (el le spune „gânduri pure") – considerate în sine şi pentru sine însele.[33] Acesta este un domeniu al *logicii pure* şi, totodată, domeniul *dialecticii propriu-zise*. De ce? Datorită faptului că aceste „idei pure" (de fapt *genurile supreme*) raportate la ele însele, (raportare nepropoziţională) *încalcă legea identităţii*. Pentru a distinge această dialectică de cea obiectivă (antitetică) şi de cea subiectivă (antisofistică), Hegel o numeşte *dialectică speculativă*. Faptul este demn de reţinut, căci *această dialectică speculativă începe odată cu Platon.*[34] Hegel observă că dialectica speculativă n-a fost luată în seamă de exegeţii lui Platon, cu toate că acesta este lucrul cel mai important din filosofia lui. Trebuie spus însă că acelaşi lucru este la fel de important şi pentru filosofia lui Hegel. Este vorba de *speculativ* (*das Spekulative*), al cărui specific îl constituie unitatea contrariilor (*die*

[30] *Cf.* G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Bucureşti, 1973, p. 240.
[31] *Ibidem*, p. 260.
[32] *Ibidem*, p. 243.
[33] *Ibidem*, pp. 507–508.
[34] *Ibidem*, p. 506.

Einheit der Entgegengesetzten)[35], dar nu a unor contrarii exterioare. Esenţială aici, ca şi la Platon, este *raportarea la sine însuşi* (*Beziehung auf sich selbst*), găsirea contrariului în sine însuşi (*sein Gegenteil an ihm selbst zu haben*). Faptul că Hegel numeşte dialectică această „gândire speculativă" (*spekulative Denken*), se datoreşte unui înţeles particular al contradicţiei (*Widerspruch*). Ceea ce se are pe sine drept contrar sau ceea ce se raportează la sine ca propriul său contrar este considerat de Hegel ca fiind în contradicţie cu sine.[36]

De data aceasta, atât la Platon cât şi la Hegel avem de-a face cu ceva asemănător: la Platon cu idei, la Hegel cu concepte (facem abstracţie pentru moment de faptul că la Hegel este vorba în realitate de o *singură* idee). Or, atât ideile cât şi conceptele sunt *exprimabile*, deci ne găsim în sfera *lecticului*. Dar raportarea ideii sau conceptului la sine, deşi nu este antitetică, căci ideea nu se o-*pune* (contra-*pune*), nu este nici dialectică, întrucât se *zice*, dar nu se contra-*zice*, respectiv nu se afirmă şi se neagă, nu se susţine ca adevărată şi falsă în acelaşi timp. Ea mai degrabă se *des-zice* de sine, se leapădă de sine, nu se mai recunoaşte. Cu alte cuvinte, *nu se mai identifică cu sine*. Ceea ce se încalcă aici este legea identităţii, nu a noncontradicţiei. Or, în măsura în care dialectica este legată de contradicţie, gândirea speculativă nu este dialectică.

Breviter: în cadrul filosofiei platonice, *antiteticul* presupune încălcarea legii identităţii şi a noncontradicţiei în domeniul lucrurilor sensibile; *dialecticul* presupune respectarea legii identităţii şi noncontradicţiei în cadrul gândirii şi vorbirii; *speculativul* presupune încălcarea legii identităţii în domeniul genurilor supreme.

Nerespectarea acestei terminologii a dus în permanenţă la confuzii grave şi, firesc, la o mulţime de interpretări divergente ale filosofiei lui Platon, dar, cum o repetă adesea Hegel, vinovatul nu este Platon.

b) *Existenţă, fiinţă, realitate, lume*. Tot în legătură cu separaţia, proclamată de Platon între domeniul lucrurilor sensibile şi gândire, interpreţii moderni, în special, vorbesc de *lumi* diferite: una a lucrurilor sensibile, lumea sensibilă (*le monde sensible*) sau chiar vizibilă (*die sichtbare Welt*) şi alta inteligibilă sau lumea ideilor. Dar în greacă nici nu există un termen care să corespundă perfect conceptului actual de lume. Cel mai apropiat care este adesea tradus prin „lume", deşi înseamnă mai exact „univers", este *kosmos*. Dar Platon (şi nici vreun alt filosof) nu vorbeşte nicăieri de mai multe „cosmosuri" şi nici de vreunul al ideilor (*kosmos eidon*). Însuşi termenul ca atare, cu semnificaţia de univers, nu presupune pluralitate. Lucru pe care îl afirmă şi Platon însuşi în *Timoios* (31 b): creatorul n-a făcut nici două, nici o infinitate (*oute dyo out'apeiros*) de lumi, ci una singură (*all'heis monogenes*). Din acelaşi context reiese clar că aşa-zisa „lume ideală" nu este o altă lume, ci modelul (*paradeigma*) acestei lumi unice, care este imaginea sau copia (*eikon*) ei (28 a sq.). Afară de aceasta, lumea sau universul este ceva perceptibil, care se manifestă, se arată, care iese din

[35] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I. Teil, Leipzig, 1932, p. 38; p. 142.
[36] A se vedea întregul capitol despre contradicţie (*ibidem*, II. Teil, p. 48 sq.).

sine şi pentru care se potriveşte termenul latin de *existenţă* (*es*, *ex* + *sisto*), dar care nu are un corespondent grecesc pe măsură. În orice caz, ideile nu sunt perceptibile senzorial, sunt incolore, fără contur şi intangibile (*achromatos ti kai aschematistos*), cum se spune în Phaidros (247 c), şi ca atare nu pot alcătui o lume în limbaj modern, ideile *nu există*, dar situaţia aceasta nu poate fi exprimată în greceşte.

Pe de altă parte, Platon afirmă constant că ideile sunt, au fiinţă autentică (*ontos on*), pe când lucrurile sensibile nu sunt; prin urmare, lucrurile sensibile *există fără să fie*, iar ideile *sunt fără să existe*. Dificultatea se datoreşte faptului că *a exista* nu figurează în exprimările lui Platon, care se reduc la „lucrurile sensibile *nu sunt*, pe când ideile *sunt*". Identificând uneori verbul *a fi* (*eimi*) cu *a exista*, traducătorii şi interpreţii dau un sens cu totul contrar afirmaţiilor lui Platon, care devin „lucrurile sensibile *nu există*"; „*ideile există*". În plus, traducând pe *ontos* prin real, *în realitate* sau *realmente*, exprimarea frecventă că: „lucrurile sensibile *n-au niciodată fiinţă autentică*" (*ontos oudepote on*, *Ti.*, 28 b), devine „lucrurile sensibile *nu există niciodată în mod real*" (*n'existe jamais réellement*)[37], ci, dimpotrivă, ideile au *existenţă reală*.

Dar uneori se merge şi mai departe şi chiar termenul de fiinţă (*on*) este tradus prin *realitate*. Astfel, *to ontos on* devine, în loc de „fiinţă autentică", *realitate reală (réalité réelle)*.[38] Or, nici termenul de „realitate" nu are echivalent grec. Dar, în felul acesta, textul platonic devine cu *totul altceva* decât în intenţia autorului.

Făcând abstracţie de aceste interpretări, este evident că ideile *nu pot alcătui o lume*, că ele *nu există* şi *nu sunt reale*, ci pur şi simplu *sunt* sau *au fiinţă* şi anume *fiinţă autentică*.

În această accepţie, nu mai poate să apară întrebarea *unde* există ideile, şi respectiv *cum* există, căci *locul şi înfăţişarea sunt* atribute ale lucrurilor sensibile. Aceasta este cauza pentru care Platon nu tratează despre *locul ideilor* (*topos eidon*), cum o face de exemplu Aristotel, care consideră că locul ideilor este în suflet (*en te psyche*)[39], căci el identifică ideile cu gândurile.

Cu toate acestea, la Platon găsim texte, ce-i drept legate de mituri, deci cu valoare alegorică, în care se vorbeşte de un loc supraceresc (*hyperouranios topos*) care ar fi destinat substanţei autentice (*ousia ontos*) sau fiinţei (*to on*), din care fac parte: dreptatea în sine, înţelepciunea şi ştiinţa şi celelalte fiinţe autentice (*onta ontos*).[40] Ele ar fi *văzute* efectiv de către zei. Se mai vorbeşte de un „loc inteligibil" (*noetos topos*) spre deosebire de unul sensibil, vizibil (*aisthetos, horatos topos*). Traducătorii oscilează aici, numind *locul* (*topos*), când loc, când domeniu, când lume (*Welt*), spaţiu (*Raum*) şi chiar imperiu (*Reich*).[41] Dar locul vizibilului e „jos", în

[37] Vezi traducerea franceză la *Timaios* şi *Phaidros* din Platon, *Oeuvres complètes*, Paris, 1947, vol. X, p. 140 şi vol. IV, 3, pp. 38–39.

[38] Vezi traducerea franceză la *Phaidros (loc. cit.)* şi A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1886, p. 71.

[39] Aristoteles, *De Anima*, III, 4, 429 a, 25–30.

[40] *Phdr.*, 247 c-e.

[41] P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1902, p. 80.

cavernă, iar al inteligibilului „sus", respectiv în afara cavernei. Cele două reprezentări n-au nimic comun decât faptul că sunt *mitice*. Se poate conchide însă că, oricum ar fi reprezentate, sensibilul şi inteligibilul trebuie *separate*. În plus, oricum ar fi *separate*, unul depinde de celălalt, şi anume sensibilul de inteligibil, lucrurile sensibile de idei (= formalism idealist).

Determinaţiile ideilor, însă, de a fi în sine, de a fi veşnice, deci fără început şi sfârşit, fără culoare, contur şi intangibile, le fac imposibil de *localizat*, imposibil de a alcătui o *lume* şi deci de a fi *reale*. Căci nu poate să fie ceva real fără a exista.

Dar ce înseamnă atunci *a fi*, fiinţa autentică (*ontos on*) fără a exista şi fără a fi real? Fiinţa semnifică *ce estele* (*to ti estin*) sau *esenţa* lucrurilor sensibile, despărţită, *separată* de acestea, concepută în sine şi pentru sine. Dar nu într-o *altă* lume, nici în vreun alt loc (nici măcar în mintea omului), ci numai *în sine însăşi*. Noi nu ne putem da seama de fiinţa autentică altfel decât contemplând lucrurile sensibile, căutând formele (speciile) şi genurile lor, deci definindu-le. Pornim de la existenţa lucrurilor sensibile către fiinţa lor. Apoi fiinţa poate fi studiată în sine şi pentru sine. Dar nu ne putem opri aici, cum o fac zeii, mai ales că noi, oricum, avem o cunoaştere imperfectă a fiinţei, ci, pe baza ei, trebuie să ne întoarcem şi să transformăm existenţa sensibilă în existenţă reală, într-o existenţă conformă cu cerinţele fiinţei. Acestea sunt coordonatele pe baza cărora ar putea fi schiţată structura filosofiei platonice.

C. Logica în sistemul filosofiei platonice

Fără să avem la dispoziţie expunerea sistematică a lui Platon, putem concepe două modalităţi de expunere a filosofiei sale: una care urmează sau respectă cronologia dialogurilor şi alta care face abstracţie de acest lucru. Ele trebuie să coincidă în esenţă. Prima este legată de pericolul acceptării aşa-numitei „evoluţii" a gândirii lui Platon, a doua de pericolul absolutizării doar a unora dintre aspectele filosofiei sale, făcând abstracţie de altele, care, chiar dacă nu sunt în contradicţie cu primele (cum susţin interpreţii evoluţionişti) ar fi totuşi diferite. Multe dintre dificultăţile ambelor alternative se rezolvă prin renunţarea la modul de expunere dialogat, la personaje care, chiar dacă ar fi fost cu totul fictive, trebuia să prezinte nuanţe de gândire şi, firesc, renunţarea la mituri. Dar ce mai rămâne atunci din Platon? O putem spune de pe acum, structura unuia dintre cele mai complexe sisteme filosofice, din care s-au inspirat, fiecare în felul său, dar în mod substanţial, Aristotel, Kant şi Hegel.

Au existat numeroase încercări de prezentare sistematică a filosofiei lui Platon. Toţi istoricii filosofiei au încercat, în fond, acest lucru, cu excepţia celor care (ca P. Natorp) s-au mulţumit să comenteze dialogurile pe rând, sau (ca W. Lutoslawski) să urmărească amintita lor „evoluţie". Se observă însă, imediat, că fiecare a împărţit filosofia lui Platon în conformitate cu propriile sale concepţii

filosofice sau cu cele curente. Primele încercări se reduc la simpla *clasificare* a dialogurilor după diferite criterii. Diogenes Laertios menționează câteva clasificări antice, care le prevestesc pe cele moderne. Clasificarea dialogurilor în *teoretice* și *practice*, a primelor în *fizice* și *logice*, a celorlalte în *etice* și *politice*, denotă o sistematizare pe baza disciplinelor din *filosofia* greacă. Dar împărțirea nu este corespunzătoare, pentru faptul că *aceleași* probleme sunt reluate în mai multe dialoguri, încadrate însă în clase *diferite*.

Sistematizările moderne nu mai țin cont de clasificarea dialogurilor, ci urmăresc problemele oriunde apar. Hegel împarte filosofia lui Platon în: dialectică, filosofia naturii și filosofia spiritului, distingând, cum am amintit deja, trei tipuri de dialectică: obiectivă, subiectivă și speculativă. Eduard Zeller tratează despre: dialectică sau teoria ideilor, fizică, antropologie, etică, politică, religie și artă. Platon poate fi desigur tratat și în felul acesta, adăugând, să zicem, și o disciplină cum ar fi *logica*. Neajunsul acestor sistematizări îl constituie faptul că nu surprind *legătura* și *intercondiționarea* acestor discipline. Din această cauză, ele nici nu apar într-o ordine anumită. P. Janet și G. Séailles, de exemplu, față de Zeller, încep cu teoria cunoașterii, dialectica, teoria ideilor și apoi trec la morală și politică. Cum se face totuși că Platon începe cu morala și ce semnificație are acest lucru pentru sistemul său?

După relatarea lui Aristotel, Platon a aderat de timpuriu la doctrina lui Socrate, consacrându-și, ca și acesta, primele dialoguri, numite și „socratice", problemelor morale, mai precis căutării unor *definiții* pentru ceea ce numim astăzi „noțiuni" morale. Faptul că începe cu morala este accidental din punct de vedere sistematic; putea să înceapă cu estetica sau cu fizica. Important este faptul că începe cu definiția, că aceasta are ca punct de plecare *lucrurile individuale*, *sensibile*. Varietatea dialogurilor de început nu face decât să evidențieze diferitele operații prin care se poate ajunge la definiție, la esența sau ființa (*to ti estin*) lucrurilor sensibile. Faptul că unele dialoguri „socratice" au ca obiectiv proslăvirea lui Socrate, combaterea altor concepții sau numai stimularea activității de cunoaștere este desigur secundar. Nu are o importanță deosebită nici faptul că o parte sau toate mijloacele operative puse în joc erau cunoscute și înaintea lui Platon (fiind menționate de Aristotel ca aparținând lui Socrate).

Dacă lucrurile s-ar fi oprit aici, atunci, într-o formă sau alta, sistemul platonic ar fi conținut o *teorie a definirii noțiunilor*, indispensabilă pentru faza de constituire a oricărei științe. O teorie a *trecerii de la individual la general*, *de la fenomenal la esențial*; în alți termeni, *de la existență la ființă*, de la existența în devenire la ființă.

Comentatorii sunt de acord, urmându-l pe Aristotel, că în această fază, a „socratismului", deși folosește deja termenul de *eidos* = formă, idee, Platon nu operează încă separația și deci nu tratează ideile în sine și pentru sine, ci numai în raport cu lucrurile sensibile care le prilejuiesc apariția. Cu toate acestea, spre deosebire de eleați, care *identificau* existența cu ființa = gândire, Platon, chiar dacă nu le separă, le consideră distincte. „Platon distinge inteligibilul de sensibil. Numai gândirea are drept conținut inteligibilul."[42]

[42] W. Viertel, *Platos Lehre vom Begriff*, Bielefeld, 1978, p. 25.

În spirit modern, ideile, din această fază, au fost interpretate drept calităţi sau proprietăţi generale şi chiar ca noţiuni sau predicate generale.[43] Însuşi termenul de *eidos*, cu semnificaţii ca: formă exterioară, aspect, figură, calitate comună (*Grg.*, 503 e; *Men.*, 72 c; *Euthphr.*, 6 d), îndreptăţeşte aceste interpretări. Dar ele sunt făcute de pe poziţii ulterioare celei platonice, Mai importantă este sublinierea contribuţiei lui Platon faţă de predecesorii săi, în speţă, faţă de eleaţi. Ideea, identificată cu fiinţa şi gândirea, preia determinaţiile fiinţei eleate, rezumabile la identitatea abstractă, dar deosebirea este considerabilă, căci la Platon sunt *mai multe* idei cu atributele fiinţei, nu una singură.

Până în acest punct se poate considera că interpretarea structurală coincide cu cea evoluţionistă. Ulterior intervine însă separaţia ideilor de lucrurile sensibile. Este momentul cheie al interpretării filosofiei platonice, care poate fi rezumat în următoarea întrebare: separând ideile de lucrurile sensibile, Platon *renunţă*, îşi *infirmă* concepţia din dialogurile „socratice" sau nu?

În legătură cu *definiţia*, care rămâne o problemă permanentă a filosofiei platonice, nu încape nici o îndoială că Platon ar fi renunţat la legile ei sau la operaţiile prin care este efectuată. Nici rezultatele dezbaterilor etice nu vor fi infirmate vreodată. Ceea ce rămâne discutabil este „devenirea întru fiinţă", ridicarea de la individual la general, de la existenţa în devenire la fiinţa stabilă. Dacă ideea este concepută separat de lucrurile individuale, atunci nu mai are nici un sens devenirea întru idee, ridicarea de la individual la idee prin operaţiile minţii (comparaţie, clasificare, definiţie).

Una dintre soluţiile cele mai atrăgătoare este cea hegeliană. Hegel consideră ridicarea de la particular la general drept dialectică subiectivă, drept mişcare a gândului „necesară pentru conştiinţa reflexivă spre a face să iasă la iveală universalul, ceea ce e nemuritor, ceea ce este în sine şi pentru sine şi e neschimbător".[44] Cu alte cuvinte, ideile pot rămâne în sine şi pentru sine, chiar dacă modul în care ajungem la ele, le facem să iasă la iveală, le facem vădite, este cel de ridicare de la individual la general. Dar odată vădit generalul, ideea, el poate fi tratat în sine şi pentru sine, făcând abstracţie de modul în care s-a făcut vădit. Este vorba de dialectica următoare, cea speculativă, care „are destinaţia să determine în el însuşi generalul".

P. Natorp, pe de altă parte, indică locuri din dialogurile „socratice" care dovedesc faptul că, în ciuda ridicării de la individual la generalul-idee, acesta era conceput deja în sine şi pentru sine (*auto kath' hauto*)[45], iar acceptarea acestei ridicări nu numai că nu împiedică ipoteza reamintirii (*anamnesis*), ci chiar o pune în evidenţă.[46]

Dar aceasta înseamnă, din punct de vedere structural, că nu este vorba de o evoluţie, de o trecere a lui Platon de la o concepţie la alta, ci de la o problemă (aceea a evidenţierii Ideilor) la o altă problemă (aceea a tratării lor), respectiv de la o parte la alta a sistemului, fără nici o renunţare, infirmare etc.

---

[43] *Cf.* P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1902, p. 2 şi Viertel, *op. cit.*, pp. 55 şi 85.
[44] G. W. F. Hegel, Prelegeri de istorie a filosofiei, vol. I, p. 506.
[45] P. Natorp, *op. cit.*, p. 69.
[46] *Ibidem*, p. 30 sq.

Teoria trecerii de la devenire la ființă este urmată de teoria ființei sau teoria ideilor în sine și pentru sine. După P. Natorp, dialogul care marchează trecerea ar fi *Phaidros*, după Lutoslawski, *Cratylos*. Dar aici nu mai contează cronologia și nici măcar dialogurile în întregime, ele fiind ilustrative doar pentru tezele evoluționiste.

Ceea ce este important e precizarea domeniului. Aici intervin problemele terminologice semnalate încă din antichitate de către Diogenes Laertios. Este vorba, în primul rând, de utilizarea mai multor termeni cu aceeași semnificație și, invers, a unui termen cu mai multe semnificații. Cel mai important este, firește, chiar termenul de *idee,* care apare cu trei denumiri: *eidos*, *genos*, *idea.* Cea mai simplă soluție este aceea de a le considera identice ca semnificație, cum se face de regulă. Dar cu aceasta nu am rezolvat problema. Încă din antichitate, Xenocrates (urmașul lui Speusippus la conducerea Academiei) scria lucrări diferite: *Despre idei* (*Peri ideon*), *Despre forme* (*Peri eidon*) și *Despre genuri și specii* (*Peri genon kai eidon*).[47] S-ar putea să fie aici și influență aristotelică, în conjugarea *genos-eidon*, care îndreptățește traducerea prin *gen-specie.* Dar ce sens ar avea atunci o lucrare separată despre specii (*peri eidon*)? Evident că aici *eidos* nu mai înseamnă *specie*, ci *formă* în genere, iar *idea*, din *Peri ideon*, trebuie să fie ceva *diferit* de celelalte, pentru a merita o lucrare *aparte.*

În interpretările moderne, chiar dacă termenii *eidos* și *idea* sunt socotiți ca având același înțeles, se consideră totuși că sunt utilizați ambii cu semnificații diferite în contexte diferite. Ar exista totuși utilizări specifice pentru fiecare. Evidentă este utilizarea lui *eidos* pentru noțiunile etice.[48] S-a considerat de asemenea că între *eidos* și *genos* ar exista deosebiri serioase, în ciuda faptului că sunt utilizate adesea cu același sens. Genul s-ar referi mai ales la mulțimea indivizilor, prin comparația cărora a fost obținut, pe când forma sau tipul (*eidos*) s-ar referi la perfecțiunea posibilă a unui tip determinat.[49] Ceea ce sugerează o nuanțare a ideii (*idea*) după sferă (*genos*) și după conținut (*eidos*). Termenul de *idea* se consideră că ar avea semnificație verbală, care sugerează o acțiune, spre deosebire de *eidos* și *genos.*[50] S-a observat, de asemenea, că, deși cele trei denumiri au în fond aceeași semnificație, ele apar, de regulă, în funcție de context, dublate astfel: *idea-eidos* și *eidos-genos,* dar nu *idea-genos.*[51] *Comunitatea* (*koinonia*), de exemplu, este numai a genurilor și a formelor (*ton genon, ton eidon*), dar nu și a ideilor (*ton ideon*). Dar sunt și cazuri în care o relație ca *symploke* (legătură) este numai a formelor (*ton eidon*). În genere *idea* este concepută independent de orice relație cu altceva și are, în cea mai mare măsură, caracterul ființei eleate. În schimb, *eidos* are și semnificație noțională (ca în cazul noțiunilor etice), pe care *idea* n-o are niciodată.[52] În acest sens, *eidos* se raportează la lucrurile individuale *comprehensiv*. Dar se raportează și *extensiv* la un alt *eidos* mai cuprinzător care este genul. Am putea spune că *idea* este termenul care

[47] Diogenes Laertios, *op. cit.*, IV, 11–14.
[48] *Cf.* B. Jowett and L. Campbell, *Republic*, Oxford, 1894, vol II, pp. 294–305.
[49] *Cf.* P. Janet, *op. cit.*, p. 249.
[50] *Cf.* N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin, 1965, pp. 186–189.
[51] *Ibidem.*
[52] Ed. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, 1970, p. 260.

desemnează ideea în genere; *eidos* desemnează în acelaşi timp conţinutul şi sfera ideii; iar *genos* desemnează sfera ideii. Din această cauză, ideea are legături semnificative de conţinut cu forma (*eidos*), conţinutul putând fi conceput separat, dar nu are legături semantice cu genul, care prin sferă presupune raportare. Forma, în schimb, are legături cu genul pe linie extensivă (diviziunea genurilor prin forme sau specii – *diairesis ton genon kat'eide*, *Sph.*, 264 c).

Pentru a evita confundarea genului şi a speciei în accepţie platonică cu genul şi specia din logica lui Aristotel, se poate spune în primul caz „genul-formă" şi „specia-idee".

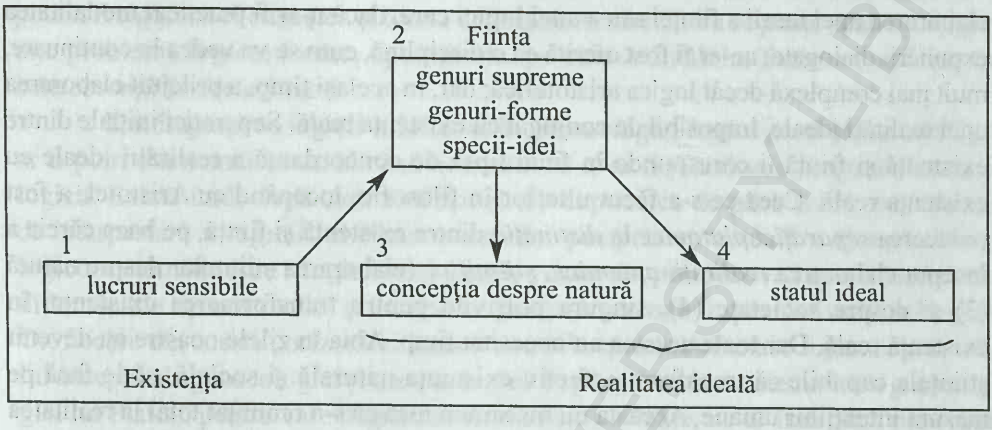
Aceste nuanţări pot apărea la prima vedere, faţă de maniera obişnuită în care sunt identificate, drept subtilităţi scolastice, dar fără ajutorul lor nu pot fi surprinse perspectivele logicii platonice, sau, cel mult, acceptând *numai una* dintre semnificaţiile enumerate, perspectivele sunt reduse şi ele la una singură. În plus, se aduc pe această cale argumente poziţiei evoluţioniste, după care Platon şi-ar fi schimbat concepţiile despre idee, trecând de la o semnificaţie la alta. Structural se dovedeşte însă că toate aceste semnificaţii sunt aspecte ale ideii, care se completează reciproc, indiferent de dialogul în care apar şi de perioada în care a fost scris dialogul.

Mai trebuie menţionate aici şi genurile supreme (*ta megista ton genon*, *Sph.*, 254 d) în număr de cinci, care sunt supraordonate într-un mod specific genurilor-forme şi speciilor-idei. Cu acest adaos, avem lista completă a tipurilor de idei, de forme ale esenţei sau ale *ce estelui* (*to ti estin*) în sine şi pentru sine, independent (separat) de raportul său cu lucrurile sensibile. Este vorba de domeniul fiinţei autentice (*ontos on*) la nivelul căreia însă nu se poate rămâne. În termenii mitici ai lui Platon, numai zeilor le-ar fi hărăzită contemplarea veşnică a fiinţei. Oamenii trebuie să se mulţumească cu mai puţin, eventual cu reamintirea contemplării ei într-o viaţă trecută. Dar, cum şi această reamintire este condiţionată de existenţa lucrurilor sensibile care o imită, omului ajuns la nivelul cunoaşterii ideilor (filosofului) nu-i rămâne decât să-şi reîntoarcă privirea către acestea, să încerce să le interpreteze sau chiar să le orânduiască cât mai apropiat posibil de originalul ideal ale cărui copii palide sunt. Este vorba de ceea ce va încerca Platon în legătură cu interpretarea naturii în genere şi a societăţii umane în special. Acestea sunt ultimele componente structurale pe baza cărora poate fi schiţat tabloul filosofiei platonice. Nu însă înainte de a ne referi şi la fiinţa tabloului însuşi în totalitatea sa.

Fiinţa aparţine fiecărui nivel al ideii, în sensul că orice idee reprezintă fiinţa a ceva. La nivelul însă al genurilor supreme, fiinţa (*to on)* apare drept una dintre acestea, deci *diferită* de celelalte patru. Prin modul în care se raportează una la cealaltă se vede că toate participă sau se amestecă cu fiinţa. Dar Platon va vorbi şi despre un alt tip de fiinţă, care se referă la multiplicitatea speciilor-idei (*ta polla eide*) şi nu numai la acestea, ci şi la *totul* (*to pan*). Prin „totul" trebuie înţeles, de data aceasta, *întregul* tablou. Deci, nu numai ideile nemişcate, ci şi mişcarea, viaţa, sufletul, gândirea (*kinesis kai zoe kai psyche kai phronesis*) ar aparţine unei *fiinţe totale* (*pantelos on*, *Sph.*, 248 c). Şi aparţin acestei fiinţe nu ca idei (ideea de mişcare, de viaţă etc.), ci ca atare, căci această fiinţă însăşi are viaţă şi gândire, deci trăieşte

şi gândeşte. Dar aceasta înseamnă că fiinţa totală cuprinde întregul tablou al filosofiei platonice. Acesta ar putea fi redat astfel:

FIINŢA TOTALĂ



Pentru ca această schemă să fie completă, ar trebui să mai conţină un element structural, şi anume *existenţa reală* sau prezentarea lumii ca atare. Dacă putem da crezare *Scrisorii a VII-a*, Platon avea de gând încă din tinereţe să se ocupe de treburile obşteşti ale cetăţii (*Ep.*, VII, 324 a), îl interesau probleme cum ar fi: conducerea statului şi instituirea dreptăţii, considerând că, în genere, dreapta şi adevărata filosofie trebuie să ajungă la stăpânirea politică (*Ep.*, VII, 326 a). În acest sens a întreprins el călătoriile în Sicilia. „În chip tainic urzeam, spune Platon, într-un fel, surparea tiraniei" (327 a). Mai precis, cu aceste ocazii, voia să-şi „împlinească gândurile cu privire la legi şi cârmuiri" (328 b–c). Nu este întâmplător faptul că în aceeaşi Scrisoare, Platon prezintă o schemă asemănătoare celei de mai sus (342 a–344 d), prin care ilustrează propria-i concepţie despre alcătuirea oricărei scrieri, fie despre legi, fie despre altceva, în alte planuri (344 c). Este vorba, în primul rând, de ceva care există şi trebuie cunoscut (ceea ce ţine de elementul structural (1) din tablou), apoi de numele, definiţia şi imaginea acestuia, care ţine de elementul (2), pe baza cărora se obţine cunoaşterea obiectivului propus, care poate să ţină de (3) sau (4). Exemplul pe care îl dă Platon (despre un cerc), ţine de elementul structural (3), dar se potriveşte la fel de bine şi pentru (4). Ceea ce se obţine este cercul în sine sau cercul ideal, corespunzător statului ideal din (4). Dar, în ambele cazuri, (3) sau (4), rezultatul nu poate fi aplicat. Aceasta este principala cauză pentru care intenţiile lui Platon nu s-au realizat în călătoriile amintite. Situaţia se prezenta cu totul altfel decât şi-o imagina Platon. El, în fond, ar fi trebuit să fie foarte mulţumit că n-a găsit mai multă înţelegere pentru aplicarea „gândurilor sale". A fost astfel ferit de o infirmare totală.

Tot Platon subliniază, în expunerea amintită, că elementul principal, efector al sistemului, îl constituie (2), căci nimic nu reuşeşte mai bine să arate felul de a fi, cu privire la fiecare lucru, decât fiinţa lui (342 e). Aceasta înseamnă că în *teoria*

fiinţei rezidă măreţia, dar şi limitele filosofiei lui Platon. Or, teoria fiinţei nu este altceva decât *domeniul logicului pur*, studiul ideilor în sine şi pentru sine însele.

Măreţia filosofiei lui Platon constă în faptul că a reuşit să *distingă* fiinţa de existenţă, limitele în faptul că le-a *separat*. Căci separând fiinţa de existenţă a prilejuit elaborarea unei teorii a fiinţei sau a unei logici care, dacă n-ar fi practicat modalitatea expunerii dialogate, ne-ar fi fost oferită ca o disciplină, cum se va vedea în continuare, mult mai complexă decât logica aristotelică; dar, în acelaşi timp, a prilejuit elaborarea unei realităţi ideale, imposibil de conjugat cu existenţa reală. Separaţiei iniţiale dintre existenţă şi fiinţă îi corespunde în final lipsa de concordanţă a realităţii ideale cu existenţa reală. Ceea ce s-a făcut ulterior în filosofie, începând cu Aristotel, a fost reducerea *separaţiei platonice* la *distincţia* dintre existenţă şi fiinţă, pe baza căreia a început elaborarea *realităţii autentice, ştiinţifice* (elaborarea ştiinţelor despre natură (3) şi despre societate (4), singura potrivită pentru transformarea existenţei în existenţă reală. Dar toate acestea au necesitat timp. Abia în zilele noastre au devenit ştiinţele capabile să transforme efectiv existenţa naturală şi socială, să le facă pe măsura intenţiilor umane. Aceasta nu înseamnă însă că s-a renunţat total la realitatea ideală. Există şi astăzi idealuri estetice, morale şi politice, tendinţa spre perfecţiune, a cărei înfăptuire nu este încă posibilă.

Dar logica, în orice accepţie, nu se reduce la teoria fiinţei pure. Tendinţa formaliştilor contemporani de a elabora sisteme de semne independente de orice conţinut şi de orice interpretare se dovedeşte pe zi ce trece tot mai lipsită de interes. Sistemele formale trebuie totuşi să se refere la ceva existent, care ridică probleme rezolvabile pe cale logică. Pe de altă parte, odată construit un sistem formal, el trebuie să poată fi aplicat într-un domeniu sau altul, să aibă o finalitate. Astfel, jocul cu forme goale, simpla lor combinare, fără nici o intenţionalitate, devine ceva, poate plăcut, dar în orice caz steril. Cu atât mai mult, în logica tradiţională, trebuie ţinut cont de existenţa care a prilejuit logicul şi de realitatea la care trebuie aplicată.

Din cadrul tabloului prezentat, interesează, deci, din perspectivă logică, în mod direct elementul structural (2), teoria fiinţei. Dar, fără să intereseze în mod direct existenţa (1) şi realitatea ideală, respectiv (3) şi (4), interesează trecerea de la (1) la (2) şi de la (2) la (3) şi respectiv (4). Prima trecere ţine mai mult de *gnoseologie* sau *teoria cunoaşterii*, dar are şi zone de interferenţă cu logica. A doua trecere este cunoscută sub numele de *metodologie, logică aplicată* sau *logica ştiinţelor*. Neexistând încă ştiinţele ca atare, la Platon nu se poate vorbi de ultima.

O problemă de principiu care poate fi în favoarea sau defavoarea logicii lui Platon o constituie rezolvarea corectă a raportului dintre *teorie* şi *aplicaţie*. Se ştie că logica, precum şi gramatica, se referă la activităţi care se desfăşoară oricum şi fără intermediul lor. Oamenii au gândit şi gândesc fără să cunoască logica, după cum au şi vorbit, şi majoritatea vorbesc încă, fără a cunoaşte gramatica. În acest sens, dacă întâlnim în dialogurile lui Platon (sau în alte scrieri) contexte în care se argumentează, se demonstrează sau se respinge ceva, cu toată rigurozitatea, nu putem conchide de aici că autorul cunoştea întreaga teorie a argumentării, demonstraţiei sau respingerii.

Căci este posibil să gândeşti corect şi fără să fii conştient de acest lucru. Dar, atunci când autorul numeşte în mod expres o operaţie logică, pe care o întâlnim la fiecare pas în dialogurile lui Platon, cum ar fi *definiţia*, chiar dacă nu găsim nici un loc în care Platon să ne prezinte o teorie a definiţiei, căci nu acesta era scopul dialogurilor sale, putem fi siguri că el cunoştea şi teoria definiţiei. Acelaşi lucru se poate spune şi despre alte probleme logice, forme, operaţii etc. pe care le întâlnim *frecvent*, aplicate cu *consecvenţă* în acelaşi mod.

Dar împărţirea logicii lui Platon în *gnoseologie*, *logică pură* şi *metodologie* ar fi potrivită numai în cazul când admitem că el ar fi practicat o singură direcţie a logicii. Există însă, după cum a reieşit şi din expunerea de până acum, *trei* direcţii de interpretare a logicii lui Platon: una din perspectiva actuală a formalismului logico-matematic (sau a logicii simbolice); a doua din perspectiva logicii clasico-tradiţionale (de tip aristotelic) şi a treia din perspectiva logicii speculative (à la Hegel). Or, fiecare din aceste „orizonturi logice", cum le spunea Athanase Joja, are propriile lui accepţii ale gnoseologiei şi metodologiei. În plus, o tratare sistematică a gnoseologiei lui Platon, pentru care dispunem de numeroase texte, ne-ar îndepărta prea mult de obiectivul acestei lucrări introductive. În schimb, consideraţiile metodologice ale lui Platon, care se menţin mai mult la nivelul *sfaturilor* şi *poveţelor*, decât la enunţarea unor reguli sau prescripţii certe, n-ar prezenta prea mult interes. Ne vom referi însă la probleme de logică aplicată, ca cele referitoare la aplicaţiile raţionamentelor în argumentări sau respingeri.

Este firesc, având în vedere schema structurală acceptată şi implicaţiile ei, că pentru noi nu mai are nici o importanţă în ce dialog al lui Platon apare cutare sau cutare problemă şi nici când a fost scris dialogul respectiv. Faptul că vom acorda mai multă importanţă dialogurilor numite logice se datoreşte împrejurării că, într-adevăr, aici sunt dezbătute multe probleme de logică; dar nu numai aici.

Pentru aprecierea logicii lui Platon, vom folosi criteriul comparaţiei acesteia în special cu nivelul predecesorilor săi, nu cu al urmaşilor şi, cu atât mai puţin, cu nivelul logicii contemporane. Din ultima perspectivă, reprezentanţii logicii matematice (ca: E. W. Beth, J. M. Bocheński, M. şi W. Kneale) nu găsesc la Platon, şi nici măcar la Aristotel, decât „rudimente" ale sistemelor formaliste. Un reprezentant al logicii tradiţionale ca C. Prantl nu vede în Platon decât un „pregătitor" al lui Aristotel şi nimic mai mult.

Respectând ordinea elementelor structurale ale filosofiei platonice, va trebui să începem cu prezentarea problemelor de logică simbolică, aceasta fiind prin excelenţă legată de sfera lucrurilor individuale pe care le vizează direct. Vor fi prezentate apoi problemele de logică clasico-tradiţională referitoare în special la ideile simple (la speciile-idei), la legăturile dintre acestea în context judicativ şi silogistic, şi la legăturile dintre speciile-idei şi genurile-forme. În fine, vom prezenta problemele de logică speculativă, referitoare la raporturile dintre genurile supreme. Având în vedere caracterul introductiv al acestei lucrări, problemele vor fi doar prezentate, fără a intra în amănunte tehnice.

D. Probleme de logică simbolică

Logica simbolică s-a constituit la începutul secolului nostru. O istorie propriu-zisă a acesteia nu poate să meargă în trecut mai departe de secolul al XIX-lea. Leibniz nu face parte din istoria, ci din pre-istoria logicii simbolice, ca şi Aristotel şi, firește, Platon. Din această cauză, nu ne putem aştepta să găsim la acesta din urmă enunțuri de tip logico-matematic în limbaj simbolic – limbaj care pentru logica în discuție este esențial. Doar modul de interpretare a problemelor dezbătute de Platon va fi cel simbolic.

Urmărind linia trecerii de la existență la ființă, cum o rezumă Platon însuşi în *Scrisoarea a VII-a*, primul pas gnoseologic îl constituie *numele*. Problema este deci aceea a relației dintre lucrul individual şi nume. Ea are două aspecte care interesează din perspectiva logicii simbolice: unul semantic şi altul sintactic. Cel semantic se referă la *relația de desemnare*. Numele este un semn care indică, semnifică sau desemnează ceva. Lucrul desemnat constituie semnificația semnului (numelui). În dialogul *Cratylos*, Platon tratează pe larg despre această relație, atât cu privire la *numele proprii* care sunt *indicații* (*delomata*) ale persoanelor umane, cât şi cu privire la *numele comune* care se referă la mai multe persoane sau lucruri individuale. Evident că aceste probleme au şi aspecte logico-clasice, referitoare la raportul dintre sferă şi conținut, extensiune şi comprehensiune. Discuția nu se reduce însă numai la nume (*onoma*), ci, pe linia sublinierii caracterului său de semn, Platon va vorbi şi despre gesturile făcute cu mâinile sau capul, care sunt de asemenea semnificative (*semainein*) ca şi cuvintele (422 e).

Dar rostul numelor nu este numai acela de a desemna, ci şi acela de a *denumi* (*onomazein*). Faptul de a denumi este considerat de către Platon o acțiune, un act (*to onomazein praxis estin*, 387 a), ca şi faptul de a vorbi (*to legein*), dar ele nu sunt identice. Vorbirea sau enunțul (*logos*) este compus din nume, care sunt părți (*moria*) ale acestuia, pe când numele din actul denumirii nu are părți (385 a–d). Ce-i drept, în acest context, Platon face o greşeală, considerând că nu numai enunțul poate fi adevărat sau fals, ci şi părțile acestuia, respectiv numele (lucru pe care îl va infirma Aristotel în lucrarea *Categoriae*, 2 a, 7–10). Dar, indiferent de aceasta, actul denumirii constă în rostirea numelui despre un lucru individual (persoană, ființă), relație studiată de Aristotel în lucrarea citată şi numită scolastic *dicitur de*.

Dar lucrurile individuale nu sunt denumite la întâmplare, ci în funcție de forma (*eidos*) care *este* sau *se află în* el (*keitai en*). Unei bucăți de lemn prelucrate îi spunem suveică, deoarece „forma corespunzătoare a suveicii se află în lemn" (*to prosecon eidos kerkidos en xylo keitai*, 390 b). Dar în felul acesta, Platon introduce şi cunoscuta relație scolastică *inesse*. Textul pare derutant, deoarece forma (*eidos*) ar trebui să fie separată de lucrul sensibil. Este vorba însă de semnificația particulară a lui *eidos*, care, în acest context, înseamnă natură (*physis*). Lucrurile sunt considerate ca având o anumită natură proprie (*tina idian physis echousai*, 381 a). Această natură, care se dovedeşte pe parcursul dialogului a fi o calitate, însuşire sau proprietate a

lucrului individual, nu se confundă însă cu lucrul în sine. Proprietatea, forma sau natura suveicii (*eidos kerkidos*) este altceva decât suveica în sine (*auto kerkis*, 398 a), în genere, prin intermediul sunetelor care alcătuiesc numele, acestea se referă la anumite proprietăți ale lucrurilor. Deoarece *ps*, *s* și *z* – sunt sunete aspirate, cuvintele în care apar se referă la proprietăți asemănătoare și deci la lucrurile în care se află aceste proprietăți. Exemplele sunt: frig (*psychron*), clocotitor (*zeon*), a se cutremura (*seiesthai*) și, prin urmare cutremur (*seismos*) – 427 a.

Analiza textelor aristotelice din *Categoriae*, în care este reluată problema relației dintre lucru și proprietate (*inesse*), a dovedit caracterul prejudicativ al acesteia, care, simbolizată în mod corespunzător, prin *A(a)*, în care *a* înseamnă un lucru individual și *A* proprietatea acestui lucru, ne plasează în domeniul calculului cu predicate din logica simbolică.[53]

Problema relației dintre lucrul individual și proprietate, ca distinsă de idee, este interpretată în mod analog de E. W. Beth.[54] El notează cu *a*, *b*, *c*... lucrurile sensibile, cu *A*, *B*, *C*... proprietățile lucrurilor sensibile, și cu α, β, γ... ideile. Unui lucru sensibil *a* cu proprietatea *A*, respectiv *A*(*a*), îi corespunde o entitate absolută α, respectiv *A*(α). Pentru a marca aspectul formalist al relației *A*(α), Beth consideră că, dacă există un lucru sensibil oarecare *x*, cu proprietatea *A*, respectiv $\exists x(Ax)$, atunci există și *A*(α), dar relația nu este valabilă invers. Cu toate acestea, în matematicile moderne se lucrează adesea, în spirit formalist, cu *concepte ideale*[55], definite prin anumite proprietăți (ca infinitățile actuale ale lui Cantor). Ele se dovedesc operante, dar de aici nu se poate conchide că există realmente.

Din această perspectivă se poate aduce o critică serioasă interpretării aristotelice a ideilor (din *Metaph.*, cap. 9). Aristotel a luat în considerație numai primul aspect al problemei, considerând că pentru fiecare lucru există o idee cu același nume, respectiv $(\exists x)A(x) \rightarrow A(\alpha)$, ceea ce este corect, cu adaosul că ideea, ca și numele corespunzător, nu se referă numai la câte un exemplar, ci la fiecare din exemplarele unei clase (ideea de *om* există pentru fiecare om, dar pentru fiecare om în parte nu există o idee aparte de om), dar reversul nu se mai dovedește corect. Pot fi concepute idei pentru care să nu existe nici un corespondent. Oare *statul ideal* nu este o astfel de idee?

Dacă la „conceptele ideale" mai adăugăm „propozițiile ideale", compuse din aceste concepte, și „inferențele ideale", respectiv raționamentele cu astfel de propoziții[56], obținem într-adevăr o teorie ideală. Aceasta ar fi schema logico-simbolică a statului ideal, coerentă, necontradictorie, dar fără corespondent în existența reală. O teorie care amintește de cele formalist contemporane, combătute de intuiționiștii olandezi tocmai pentru acest motiv.

---

[53] Al. Surdu, *Interprétation symbolique des premiers chapitres des „Catégories" d'Aristote*, în „Rev. roum. des sc. sociales", série de philos. et logique, XV, nr. 3, 1971, p. 248.

[54] *Cf.* E. W. Beth, *The foundations of mathematics*, Amsterdam, 1965, pp. 12–14.

[55] *Cf.* St. Köner, *Introducere în filosofia matematicii*, București, 1965, p. 108.

[56] *Cf. loc. cit.*

Relaţia de *participare* (*methexis*) a lucrurilor la idei, legată de prezenţa (*parousia*) ideii sau de comuniunea (*koinonia*) lucrului cu ideea (*Phd.*, 100 d), nu şi-a găsit o interpretare logico-simbolică, datorită caracterului ei obscur. Faptul că ideea este un model sau prototip (*paradeigma*), iar lucrurile sensibile sunt imitaţii ale acestora (*homoiomata*) nu are semnificaţie logică.

Din perspectiva logicii simbolice prezintă interes aşa-numita demonstraţie indirectă sau *reductio ad impossibile.*[57] Se pare că ea a fost utilizată şi de către Zenon din Eleea şi, deci, era bine cunoscută. La baza ei stă admiterea legii terţului exclus. Notând o propoziţie cu p şi contradictoria ei cu $\sim p$, este valabil ($p \vee \sim p$). Dacă $\sim p$ implică însă o contradicţie, adică o conjuncţie de două propoziţii contradictorii ($q \,\&\, \sim q$), atunci este fals $\sim p$, adică $\sim\sim p$, şi deci este adevărat p. Dorind să demonstreze că „lucrurile nu sunt multiple" (p), Zenon susţine că din contradictoria ei („lucrurile sunt multiple" = $\sim p$) urmează admiterea în acelaşi timp a două propoziţii contradictorii: „că lucrurile sunt mici până nu mai au mărime (q)" şi „că sunt mari până devin infinite" ($\sim q$). Ceea ce poate fi notat prin: $((p \vee \sim p) \,\&\, ((\sim p) \rightarrow (q \,\&\, \sim q))) \rightarrow p$.

Platon descrie fără echivoc această metodă (*Phd.*, 101 d). Pornind de la o propoziţie (p), numită ipoteză *(hypothesis)*, dacă cineva o contrazice cu altă propoziţie ($\sim p$), atunci trebuie examinate consecinţele acesteia şi văzut dacă sunt în acord sau dezacord (*xymphonei e diaphonei*), respectiv dacă $\sim p$ implică sau nu ($q \,\&\, \sim q$).

Textele platonice oferă numeroase locuri care pot fi interpretate, prin transcriere simbolică, drept ilustraţii ale unor moduri de argumentare de tip logico-matematic, dar nu dispunem de consideraţii ale lui Platon asupra lor, deci ele nu pot fi socotite ca rezultat al unei concepţii.

Interpretările unor texte în spiritul logicii formaliste moderne nu dovedesc, evident, altceva decât faptul că Platon, spre deosebire de înaintaşii săi, dar şi de logicienii tradiţionali, utiliza mijloace logice a căror semnificaţie nu a putut fi surprinsă decât în contextul formalismului contemporan. Mai mult, că reprezentanţii tendinţei formaliste, legaţi în aparenţă numai de fundamentele matematicilor moderne, sunt numiţi „platonişti" fără a se comite prin aceasta un anacronism.

E. Probleme de logică tradiţională

Trecerea de la existenţă la fiinţă nu constă doar în raportarea lucrurilor sensibile la idei şi la numele corespunzătoare. Adepţii identificării ideilor cu generalul şi chiar cu noţiunea vorbesc, ca şi Hegel, de o *ridicare* de la individual la general, de un proces asemănător generalizării şi abstractizării, care s-ar face vădit în dialogurile „socratice". Hegel considerase că marea învăţătură a lui Platon constă în faptul că „numai prin gândire se împlineşte conţinutul, deoarece el este generalul. Generalul

[57] W. şi M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. I, Cluj-Napoca, 1974, p. 17.

poate fi produs sau sesizat numai de gândire; el există numai prin activitatea gândirii. Acest conținut general Platon l-a determinat ca fiind idee".[58] Generalul se produce într-adevăr astfel, numai că la Platon nu apare cuvântul „general" (*katholou*) și dacă este vorba de *eidos* în sensul de „proprietate", cum s-a amintit deja, el este mai degrabă comun (*koinon*). În *Menon* (72 a, *sq.*) Socrate întreabă ce este (*ti esti*) virtutea și, aflând că există o mulțime de virtuți, caută o anumită proprietate (calitate, însușire) – *hen ti eidos* – prin care toate virtuțile sunt virtuți. Această proprietate comună, una față de multiple, care poate fi identificată cu substanța autentică (*ontos ousia*), nu poate fi cunoscută decât prin rațiune (*dia logismou*), prin suflet (*psyche*), cum va zice în *Sofistul* (248 a) sau prin gândire (*dianoia*), cum va zice în *Phaidros* (249 c). Evident că toate aceste formulări ne apropie foarte mult de ceea ce se înțelege prin noțiune (*noema*) la Aristotel. Dar *noema* nu se obține *prin* suflet, ci *este în* suflet (*en te psyche*). Platon va ridica această problemă în *Parmenide* (132 b). Fără să conteste existența noțiunii în suflete (*noema en psychais*), consideră însă că aceasta, ca gând, trebuie să fie gândul a ceva (*tinos*) și anume al unei ființe (*ontos*), care nu este altceva decât un *eidos*, unul și veșnic același (*hen kai aei to auto*). Ceea ce înseamnă că *eidos* este diferit de *noema*, de noțiune. Dar, pe de altă parte, că nu poate fi gândit decât *prin* aceasta. Dar gândul e în suflet, comunul (*to koinon*), despre care era vorba, poate fi comunicat *prin limbaj* (*dia tes glottes*), va zice Platon în *Theaitetos* (185 c). Iar în *Republica* (596 a) va spune că există un *eidos* pentru toate multiplele care au același nume (*tauton onoma*). Ceea ce înseamnă că *eidos* nu se identifică nici cu noțiunea prin care este gândită, nici cu numele prin care este exprimată. Dar este evident, pe de altă parte, că, dacă există o noțiune *despre* o idee, noțiunea respectivă nu poate fi obținută prin simpla raportare la idee (= reamintire pură), ci numai prin intermediul mulțimii de lucruri sensibile la care se referă. Reamintirea (*anamnesis*) nu intră în discuție, deoarece are un caracter pur mitic.[59]

A considera, deci, cum se face de regulă, că la Platon ar exista o contradicție între acceptarea ideii ca noțiune *in mente* și ca formă *în sine*, sau, în spirit evoluționist, că Platon ar fi renunțat la una dintre ele în favoarea celeilalte, sunt teze inacceptabile. Căci *in mente* nu este ideea *ca* noțiune, ci noțiunea *despre* idee. Acceptându-se acest fapt, se poate vorbi despre noțiune la Platon, chiar considerând că aceasta se obține prin generalizare și abstractizare, adică pornind de la lucrurile individuale multiple, perceptibile senzorial, la proprietățile lor comune sesizabile pe cale rațională, prin acea activitate de trecere de la multiplu la unu, reprezentată în schema sistemului de filosofie al lui Platon ca trecere de la existență la ființă.

Dacă, din punct de vedere logico-simbolic, *numele* apărea doar în relația exterioară *dicitur de* față de lucrurile individuale, din perspectivă clasico-tradițională, el apare ca expresie a unei noțiuni, care este gândul ideii. În fine, gândită (concepută) și exprimată, ideea poate fi tratată în sine și pentru sine, independent de lucrurile sensibile, care n-au făcut decât să-i prilejuiască apariția. Mai explicit, *curajul*, de

[58] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 500.

[59] *Cf.* L. Couturat, De *platonicis mythis*, Paris, 1896, pp. 88–93.

exemplu, gândit ca ceea ce este comun, identic şi unu la toate persoanele curajoase este noţiunea exprimată prin cuvântul „curaj", despre *curajul în sine* = curajul ca idee, ca fiinţă autentică (*ontos on*). Cu aceasta însă discuţia se deplasează în al doilea element structural al sistemului de filosofie platonică.

Aici interesează, în primul rând, consideraţiile despre *ideile separate în sine şi pentru sine* (*choris auta kath' hauta – Prm.,* 129 d), deci nu mai este vorba de accepţia lor de proprietăţi comune, nici de noţiunile sau numele lor, nici de relaţiile lor, prin intermediul noţiunilor sau numelor, cu lucrurile sensibile, şi nici măcar de relaţiile dintre ele. Tocmai aceasta înseamnă *separaţia absolută,* care, în principiu, garantează independenţa şi posibilitatea elaborării unei teorii a fiinţei, respectiv a unei *logici.* Aceasta este şi concepţia formalistă modernă, după care simbolurile logice trebuie considerate independent de orice semnificaţie în sine şi pentru sine, ca simple semne grafice.

Expresia *însăşi* sau *în sine* (*auto*) exclude localizarea ideii în *altceva*, indiferent ce ar fi acest „altceva": minte, suflet uman sau divin, cer sau loc supracelest (*Smp.*, 211 a), ceea ce face lipsită de orice sens expresia „lume a ideilor" (vezi mai sus punctul 2 b). Expresia *pentru sine* (*kath' hauto*) marchează tocmai sensul posibilităţii pe care o are ideea de a fi tratată independent de orice intenţionalitate.

Aceasta este, indiferent de inconsecvenţele terminologice ale lui Platon, *idea* care, spre deosebire de *eidos* şi *genos,* nu are semnificaţii relaţionale. Ea este *unică* (*mia idea*), lipsită de orice înfăţişare (*amorphon hapason ton ideon*), fiinţând veşnic (*aei on*), nenăscută şi nepieritoare (*oute gignomenon oute apollymenon*), care nu creşte şi nu se micşorează etc. (*Smp.*, 211 a). Este vorba de toate acele caracteristici pe care le avea şi fiinţa eleată şi care ilustrează ceea ce a fost numit *principiul identităţii absolute* – legea de fier a logicii, care, în termenii lui Platon, sună astfel: *auto kath' hauto, meth' hauto monoeides aei on* (*Smp.*, 211 b).

Altceva nu se mai poate spune despre ideea în sine şi pentru sine, dar acestea sunt suficiente pentru întemeierea logicii, a cunoaşterii şi a ştiinţei.

Ar mai trebui menţionat şi aspectul lingvistic al problemei, asupra căruia insistă şi Hegel. Cum distingem lingvistic ideea – în accepţie de *idea* – de restul accepţiilor? Una dintre soluţii este aceea de a prezenta cuvântul articulat şi însoţit de atributul „în sine". Dacă este în discuţie *ideea de bine,* ea va fi exprimată prin „*binele însuşi*". Dar există şi o altă posibilitate, menţionată de Diogenes Laertios. Ideile de *masă* şi *pahar* (*trapeza, kyathos*) ar putea fi exprimate prin *masitate* sau *paharitate* (*trapezoteta kai kyathoteta*), ceea ce sună straniu pe româneşte, dar este acceptabil în germană (*Tischheit, Becherheit*). În orice formă lingvistică ar apărea, ideea nu trebuie să aibă aspect *predicabil.* Este ceva analog cu expresia lingvistică a noţiunii din logica tradiţională, care trebuie să fie *articulată*, pentru a nu sugera un predicat posibil, deci, o relaţie judicativă (care este o relaţie cu o *altă* noţiune, deci cu *altceva*), sau prejudicativă (de *inesse* sau *dicitur de*, cu lucrurile sensibile). Căci ideea, o spune Platon explicit, nu este o anumită expresie sau o anumită cunoştinţă (*oude tis logos oude tis episteme*, *Smp.*, 211 a), ea, în sine şi pentru sine, se *exprimă*, dar *nu se spune despre nimic altceva.*

Ideea în sine şi pentru sine (*idea*), ca fiinţă autentică (*ontos on*) este punctul central de întâlnire şi, totodată, de despărţire al „orizonturilor logice", cum le numea Athanase Joja: cel logico-simbolic, dintre lucrurile sensibile şi idee, de la existenţă către fiinţă, de „ridicare" spre idee; cel logico-clasic, dintre tipurile sau speciile şi genurile de idei (specia idee=*eidos*, genul-formă=*genos*), de „coborâre" de la ideea în sine la ideile determinate; şi cel logico-speculativ, dintre genurile supreme (*megista gene*), de „ridicare" de la ideea în sine spre ideile superioare.

Disciplina, teoria sau ştiinţa raportării speciilor de idei este *dialectica* (*he dialektike, techne, episteme*) – a se vedea accepţia termenului la punctul (2 a). În funcţie de ideea în sine, dialectica are două accepţii: una ascendentă, de „ridicare" la idee, menţionată deja, care are un caracter sintetic, de împreunare a „diversităţii în unitatea ideii, numită *synagoge*, şi una descendentă, de împărţire sau divizare a ideii în speciile sale, numită *diairesis* = diviziune. Ultima accepţie ţine de domeniul pur al logicii clasice.

Exemple de diviziuni se găsesc în mai toate dialogurile lui Platon, dar *despre* diviziune el tratează în mod special în dialogurile *Sofistul* şi *Omul politic*. Acesta este şi motivul pentru care dialogurile respective sunt numite *logice*.

În ciuda inconsecvenţei terminologice, diviziunea este numită frecvent de Platon „diviziune prin specii" *(kat' eide*, *Plt.*, 286 d), ceea ce îndreptăţeşte denumirea încetăţenită ulterior de *specii* pentru părţile diviziunii şi de *gen* pentru ideea divizată. Spre deosebire însă de sensul tradiţional, în care specia şi genul sunt raportate pe bază de sferă, deci în extensiune, prin raportarea la lucrurile individuale, la Platon se merge comprehensiv (genul este gen-formă, iar specia specie-idee).

Specificul *dialectic* al diviziunii îl constituie caracterul ei *dihotomic*, împărţirea genului în două specii care se exclud una pe cealaltă, care sunt contrare şi care apar chiar adesea în formă *pozitivă* şi *negativă*. Alegerea uneia dintre alternative are la bază respectarea cu stricteţe a *principiului noncontradicţiei*: o specie care este aceeaşi nu poate fi considerată alta şi nici alta nu poate fi considerată aceeaşi (*mete tauton eidos heteron... mete heteron... tauton*, *Sph.*, 253 d).

În *Sofistul* (264 e) şi *Omul politic* (262 a–263 d) sunt enumerate reguli de diviziuni dihotomice.

Dar diviziunea nu are ca obiectiv doar împărţirea genurilor în specii, scopul ei îl constituie *definiţia* (*chorismos*). Studii recente au dovedit că Platon utiliza *genul proxim* şi *diferenţa specifică* exact în manieră aristotelică[60] şi, prin urmare, chiar dacă definiţia era cunoscută şi utilizată de către Socrate, meritul de a o descrie şi de a face o întreagă teorie despre aceasta şi despre diviziunea care stă la baza ei îi revine lui Platon. În acest sens, este curios faptul că Aristotel compară diviziunea cu silogismul[61], fără să menţioneze că scopul acesteia nu era *demonstraţia* (*apodeixis*), ci definiţia. El reproşează diviziunii faptul că este un silogism slab, dar exemplele pe care le dă cu această ocazie au componente propoziţionale. Or, diviziunea, în

[60] *Cf.* W. Viertel, *op. cit.*, p. 54.
[61] *Cf.* Aristoteles, *Anal. Pr.*, I, 31, 46 a–47 a.

sens platonic, presupune raportarea genurilor şi a speciilor, fără enunţarea lor propoziţională. Diviziunea poate fi înţeleasă fără o teorie prealabilă a judecăţii. Urmându-l pe Aristotel, unii cercetători (începând cu C. Prantl) au căutat originea silogismului în diviziune. Lutoslawski este însă de altă părere. El nu face nici o legătură între diviziune şi silogism, ci arată pur şi simplu că Platon vorbeşte despre termenul mediu (*meson*)[62], că utilizează în *Charmides* (160 e) chiar cuvântul *sillogisamenos,* care este urmat (ceea ce exclude orice întâmplare) de un silogism corect (modul *Cesare*).[63] Având în vedere însă faptul că Platon nu vorbeşte *despre* silogism, orice afirmaţie în acest sens rămâne probabilă. Oricine poate utiliza silogismele fără să fie conştient de acest lucru şi, cu atât mai puţin, de mecanismul producerii lor.

Diviziunea presupune raportarea genurilor şi a speciilor fără ca între acestea să existe o legătură (*symploke*) lingvistică. Cele care intră în această legătură sunt ideile în postura de *eidos*, fără nici un determinativ. Deci, ele nu mai pot fi numite genuri şi specii şi cu atât mai puţin idei în sine. În orice caz, la Platon nu apare o astfel de legătură între genuri (*genos*) sau idei în sine (*idea*). Pe de altă parte, fiind în discuţie vorbirea (*logos*) şi respectiv gândirea *(dianoia)* care se compune din astfel de idei, este evident că, aici, prin *eidos* se înţelege cuvântul *care exprimă* ideea şi respectiv noţiunea *care* o *gândeşte.* Între acestea se formează prin legătură lingvistică sau mentală propoziţia şi respectiv judecata pe care o enunţă. De altfel, ca şi în logica tradiţională, Platon identifică gândirea şi vorbirea (*dianoia kai logos tauton*, *Sph.*, 263 e), cu deosebirea că dialogul interior, fără sunete al sufletului cu sine însuşi îl numim gândire. Având în vedere cele spuse deja despre nume şi noţiune, este evident că Platon nu-şi schimbă în acest context cu nimic concepţiile despre idei, cum consideră adepţii interpretării evoluţioniste a filosofiei lui Platon. Concepţia rămâne aceeaşi, dar aici sunt abordate *alte* probleme.

Este vorba de o *teorie complexă a judecăţii* pe care Aristotel n-a făcut decât s-o dezvolte, menţinând însă terminologia platonică. Platon vorbeşte, într-adevăr, despre afirmaţie şi negaţie (*Sph.,* 263 d), despre adevăr şi fals (263 a) – caracteristicile de bază ale judecăţii, ca şi despre componentele ei, numele şi verbul *(Tht.,* 206 d).

Ceea ce nu apare la Platon şi poate fi considerată o contribuţie a lui Aristotel este problema *cantităţii* judecăţilor, împărţirea acestora în: nedeterminate, singulare, particulare şi universale. Cauza o constituie faptul că pentru Platon judecata (*logos*) este o legătură a ideilor (*symploke ton eidon*, *Sph.*, 259 e) şi *numai* a ideilor, care se găsesc pe treapta fiinţei pure, separate (*choris*) de lucrurile sensibile, pe când la Aristotel este vorba de o împletire a acestora. Pe Platon îl interesează, să zicem, legătura dintre *om* şi *muritor*, respectiv dacă omul *este* sau *nu este* muritor; pe Aristotel îl interesează dacă *toţi*, *unii* sau *nici unii* dintre oameni sunt sau nu sunt muritori. Or, fără determinarea cantitativă a judecăţilor, Platon, chiar dacă ajungea la descoperirea silogismului, nu putea să elaboreze silogistica. În acest sens,

[62] *Cf.* Lutoslawski, *op. cit.*, p. 462.
[63] *Ibidem,* p. 203.

Aristotel trebuie crezut, fără nici o rezervă, că înaintea lui nu s-a făcut nimic în acest domeniu. Căci nici nu putea să se facă.

Acelaşi *chorismos* este şi adevărata cauză pentru care Platon este nevoit să facă o întreagă teorie pentru a justifica judecata falsă, şi nu faptul că sofiştii considerau că totul este adevărat. În realitate, şi Platon era foarte aproape de o asemenea concluzie. Plasând legătura dintre idei la nivelul fiinţei, atât subiectul cât şi predicatul judecăţii sunt expresii ale fiinţei autentice (*ontos on*) şi deci legătura lor trebuie să exprime tot ceva autentic (*ontos*), deci adevărat, căci *aici* nu poate fi vorba de nefiinţă.

Sunt locuri (*Cra.*, 385 b şi *Sph.*, 263 b) în care adevărul şi falsul enunţurilor par concepute în raport cu lucrurile sensibile (*ta onta*). Cine spune că acestea sunt spune adevărul, cine spune că nu sunt spune falsul. Nefiind vorba de fiinţe autentice (*ontos onta*), *ta onta* pot fi considerate lucruri (*pragmata*).[64] Dar atunci s-ar părea că Platon renunţă la principiile sale, după care noţiunile şi numele exprimă idei, şi nu lucruri sensibile. Căci, dacă ele exprimă lucruri sensibile, atunci nu acestea sunt copiile ideilor, ci ideile sunt copiile lucrurilor, ceea ce ne postează pe o poziţie aristotelică.

Chiar admiţând acest lucru, cele două locuri citate nu rezolvă problema, căci în ambele cazuri adevărul se identifică cu afirmaţia şi falsul cu negaţia. Într-adevăr, numai în judecăţile negative se spune că ceea ce este *nu este*. *Hic deficit aliquid,* şi anume esenţialul: se poate spune că este ceea ce nu este (*to me on*). Şi Platon va relua exact în această manieră problema falsului: „căci falsul se produce în gândire şi vorbire fiindcă se gândeşte şi se exprimă nefiinţa" (*me on – Sph.*, 260 c). Dar nici acesta nu este un punct de vedere platonic, căci în cadrul fiinţelor autentice nu au ce căuta nefiinţele. Mai mult, prin nefiinţe se pot înţelege chiar lucrurile sensibile, şi atunci am asista la un amestec de lucruri şi idei. Or, platonic vorbind, acestea sunt separate (*choris*). Pentru a rezolva această dificultate (a admite falsul şi totodată separaţia), Platon recurge la un artificiu. El acceptă *într-un anumit sens* nefiinţa în cadrul fiinţei. *Nefiinţa* (*to me on*), va zice Platon, este de fapt *altă fiinţă* (*heteron on – Sph.*, 256 d). Cei care consideră, şi de data aceasta, că Platon şi-a schimbat concepţia, nu mai au nici o scuză. Nefiinţa aceasta este fiinţă autentică (256 e). Este imposibil, va continua Platon, să existe ceva contrar fiinţei (257 b, 258 e). De ce să se admită atunci acest artificiu? Pentru a salva separaţia şi a justifica falsul, fără a face apel la confruntarea cu lucrurile sensibile.

Există şi în cadrul formalismului contemporan ceva analog acestui artificiu. Descoperirea paradoxelor din teoria mulţimilor a prilejuit matematicienilor de orientare intuiţionistă să combată întreaga teorie, nu pentru faptul evident că era contradictorie, ci pentru că nu corespundea existenţei matematice pe care încerca să o justifice. Pentru a menţine teoria, fără să renunţe la interpretarea formalistă a mulţimilor, introduse prin definiţii (corecte, dar fără corespondent real), formaliştii au apelat la sisteme axiomatice sau deductive, în care, făcând anumite restricţii artificiale, nu mai apar contradicţiile respective, deşi, în realitate, este vorba de aceleaşi entităţi care le-au produs.

[64] Vezi interpretarea lui Ed. des Places, *op. cit.*, p. 381.

Introducând nefiinţa relativă, care e tot fiinţă, Platon menţine separaţia fiinţei de existenţă şi justifică falsul fără confruntarea judecăţii cu lucrurile sensibile.

Tot pe linie logico-tradiţională s-ar mai putea vorbi despre multe aspecte *metodologice* ale doctrinei lui Platon şi, firește, de întregul dialog *Euthydemos*, care tratează *despre sofisme*, fiind, în mod evident, nu numai sursa de inspiraţie a lui Aristotel, ci însuşi fundamentul teoriei aristotelice despre sofisme.

Problemele menţionate la acest punct sunt însă suficiente pentru a infirma teza, devenită clasică, a lui C. Prantl, după care Platon a pregătit logica lui Aristotel, dar nimic în plus (*aber nicht mehr als nur vorbereitet*).[65] Platon a pregătit, într-adevăr, logica lui Aristotel, fiind în mare parte preluat de către acesta. Lucru care nu scade cu nimic valoarea logicii lui Aristotel, care a avut şi el, slavă Domnului, destule de spus. Important este însă altceva, faptul că logica lui Platon, aşa cum este doar întrezărită în cadrul dialogurilor, conţine nu numai lucruri substanţiale, ci are propria ei orientare, specific-formalistă, prin care se înscrie, alături de celelalte teorii din cadrul orientării clasico-tradiţionale, drept o logică aparte.

F. Probleme de logică speculativă

Cel mai elevat compartiment al fiinţei îl reprezintă genurile supreme (*ta megista ton genon*). O primă problemă în legătură cu acestea se referă la numărul lor. Din contextul în care sunt menţionate iniţial (*Sph.*, 254 d) reiese că acestea ar fi trei: *fiinţa* (*to on*), *repausul* (*stasis*) şi *mişcarea* (*kinesis*). Fiecare dintre ele, continuă Platon, este *altul* (*heteron*) decât celelalte două şi totodată *acelaşi* (*tauton*). *Acelaşi* şi *altul* sunt considerate două genuri (*dyo gene*) legate întotdeauna în mod necesar (*ex anagkes aei*) de primele (*Sph.*, 254 e). Se obţin în felul acesta *cinci* genuri supreme.

Însăşi enumerarea lor evidenţiază faptul că primele trei au o poziţie deosebită. Despre ele se poate vorbi şi independent de ultimele două. Mai mult, că primele două rezidă tocmai în raportarea primelor trei, în considerarea lor, pe de o parte, în sine, ca fiind *aceleaşi*, şi, pe de alta, ca fiind *altele* faţă de celelalte.

O a doua problemă se referă la poziţia genurilor supreme faţă de restul genurilor. Ca şi în cazul raporturilor dintre speciile-idei şi genurile-forme, aici nu intervine criteriul extensiunii. Deci un gen suprem, să zicem mişcarea, nu se compară cu un gen-formă, să zicem frumosul în sine, ca având o sferă mai mare decât a acestuia, respectiv referindu-se la mai multe lucruri sensibile, căci raportarea se face în cadrul fiinţei, deci independent de lucrurile existente.

Majoritatea interpreţilor, avându-l în minte pe Aristotel, numesc genurile supreme *categorii*. Ele nu sunt însă categorii sau predicamente, cum le numeau scolasticii. Genurile supreme nu intră în relaţia prejudicativă *dicitur de*, cum intră

[65] C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I, Berlin, 1955, p. 59.

categoriile. Calitatea, de exemplu, la Aristotel se spune despre culoare, iar culoarea despre lucrurile colorate. Raportarea este în extensiune: lucru colorat, culoare, calitate şi are evidente atribuţii enunţiative. Categoriile lui Aristotel fac parte dintre cele care se spun (*ton legomenon*)[66], pe când la Platon nici nu se pune această problemă. Repausul lui Platon nu este ca poziţia lui Aristotel, cu genuri subordonate (culcat, şezând etc.). Repausul nu este gen suprem pentru faptul că ar avea multe genuri subordonate. În realitate nu are nici unul. El este *repausul în sine*.

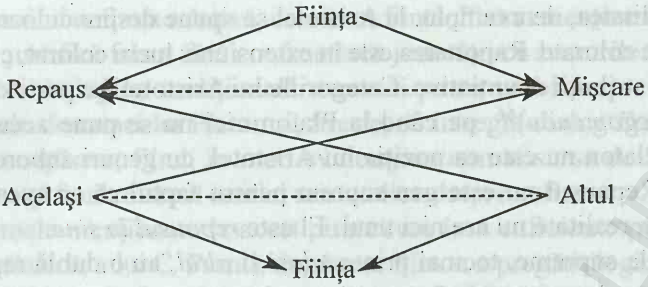
Genurile supreme, tocmai prin *acelaşi* şi *altul*, au o dublă raportare: una la sine, prin care se dovedeşte că fiecare dintre ele este acelaşi, deci identic cu sine, şi alta, faţă de celelalte, prin care se dovedeşte că fiecare este altul.

Repausul şi mişcarea sunt considerate contrare (*enantiotata*, *Sph.*, 250 a) dar, în acelaşi timp, ca fiind (*einai*), ca alcătuind o comunitate (*koinonia*) cu fiinţa. Această „comunitate" nu este însă nici ea extensivă. Fiinţa nu este genul supraordonat repausului şi mişcării, pe care le-ar cuprinde (*xynamphoteron*), ci este altceva decât acestea (*heteron ti touton*, 250 b–c). Prin natura sa proprie, fiinţa nu este nici repaus, nici mişcare (*loc. cit.*) Dacă fiinţa n-ar fi concepută aici în sine, ci prin fiinţă s-ar înţelege ceea ce este, ea ar trebui să fie sau în repaus, sau în mişcare, dar aici nu este vorba de cele care sunt, ci de *fiinţa însăşi*.

Comunitatea nu presupune nici o legătură (*symploke*) între genurile supreme, ceea ce exclude raportarea lor predicativă, cu toate că Platon este nevoit s-o exprime uneori predicativ (prin *einai* în loc de *to on*). Comunitatea presupune mai degrabă amestec (*mixis*) sau participare (*methexis*), deşi termenii aceştia, utilizaţi de către Platon, nu sunt potriviţi din cauza încărcăturii lor existenţiale.

Cele trei genuri se raportează astfel: repausul şi mişcarea sunt contrare şi nu comunică. Fiinţa este diferită (alta) de ambele, dar comunică cu amândouă. Fiecare din cele trei sunt de asemenea diferite de acelaşi şi altul, dar comunică cu ambele. Acelaşi şi altul sunt şi ele contrare, ca repausul şi mişcarea. Dar, pe când fiinţa, comunicând cu repausul şi mişcarea, revine acestora, fără ca ele să revină mişcării, comunicând cu acelaşi şi altul, acestea revin fiinţei. Şi, de asemenea, acelaşi şi altul, comunicând cu repausul şi mişcarea, le revin fiecăreia dintre acestea, fără ca repausul şi mişcarea să le revină aceluiaşi şi altului. Deci comunicarea nu este un simplu amestec sau combinare reciprocă a genurilor supreme, ci o participare a unora la celelalte. Dar aici participarea nu mai are sensul obişnuit al participării lucrurilor sensibile la idei, căci cel care participă este tot o idee. Or, o idee nu poate fi nici modelul nici copia altei idei, căci este în sine şi pentru sine. Platon însuşi precizează faptul că ideile sunt ceea ce sunt (*eisin hai eisin*) numai în raportarea lor unele la altele (*pros allelas*) şi nu faţă de lucrurile sensibile care le corespund, le imită, participă la ele sau îşi trag numele de la acestea (*Prm.*, 133 c–d). Cu aceste precizări, poate fi întocmită o schemă a raporturilor dintre genurile supreme, în care săgeţile reprezintă comuniunea cu sensul revenirii, iar linia întreruptă lipsa de comuniune sau raportul de contrarietate.

[66] Aristoteles, *Categ.*, 4, 1 b, 292.



Fiinţa apare de două ori în schemă numai pentru a marca raporturile sale diferite.

Fiinţa, deci, revine repausului şi mişcării, care participă la ea. Acelaşi şi altul revin fiecare atât repausului şi mişcării cât şi fiinţei. Repausul, mişcarea şi fiinţa participă la acelaşi şi altul. Dacă la acestea se mai adaugă şi raportul fiinţă-nefiinţă (ca altul, *heteron*) atunci mişcarea de exemplu este aceeaşi, întrucât îi revine acelaşi, şi alta, întrucât îi revine altul. Deci ea este aceeaşi şi nu este aceeaşi (*tauton einai kai me tauton*, *Sph.*, 256 a). Dar altul fiind nefiinţa, mişcării îi revine şi faptul de a fi, întrucât participă la fiinţă, şi de a nu fi, întrucât este alta faţă de fiinţă. Deci mişcarea este fiinţă şi nefiinţă (*kinesis ouk on esti kai on*, *Sph.*, 256 d). Acelaşi lucru este valabil şi despre repaus, care este acelaşi şi neacelaşi, care este şi nu este, ca şi fiinţa însăşi. Căci şi fiinţa, fiind aceeaşi, este şi, fiind alta, nu este.

Aceste moduri de exprimare sunt cele care l-au îndreptăţit pe Hegel să considere că aici ne găsim pe planul *speculativului*. În accepţia lui, pe planul *dialecticii speculative*. Iată cum interpretează Hegel aceste raporturi: „ceea ce e «altul» este negativul în general; acesta este «acelaşi», e ceea ce e identic cu sine; «altul» este neidenticul, şi acest «acelaşi» este totodată «altul», şi anume în una şi aceeaşi privinţă. Ele nu sunt laturi diferite, care nu ar rămâne în contradicţie, ci sunt această unitate, sub unul şi acelaşi raport, şi, pe latura unică pe care este afirmată una din ele sunt identice potrivit aceleiaşi laturi. Aceasta este determinaţia fundamentală a dialecticii care îi este proprie lui Platon".[67]

Faptul că ne găsim pe planul speculativului este incontestabil. Aici raporturile se petrec între genurile supreme, care, în şi mai mare măsură decât ideile obişnuite (separate), sunt independente de orice influenţă exterioară. În privinţa contradicţiei şi deci a dialecticii de care vorbeşte Hegel, situaţia este alta.

Formulările respective nu trebuie luate ca atare, independent de contextul în care apar şi de semnificaţiile lor particulare. Platon vorbeşte de fiinţă şi nefiinţă, dar ultima nu este nefiinţa absolută, ci altă fiinţă – *Andersein*.[68] În plus, ceea ce este acelaşi şi altul sau fiinţă şi nefiinţă (în sens relativ) nu este toate acestea în acelaşi raport în „una şi aceeaşi privinţă". Platon spune clar că fiecare dintre genurile supreme este altul decât celelalte nu prin natura sa, ci prin participarea la ideea de altul

[67] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 514.
[68] P. Natorp, *op. cit.*, p. 292.

(*hen hekaston gar heteron einai ton allon ou dia ten hautou physin, alla dia to metechein tes thateron*, *Sph.*, 255 e).

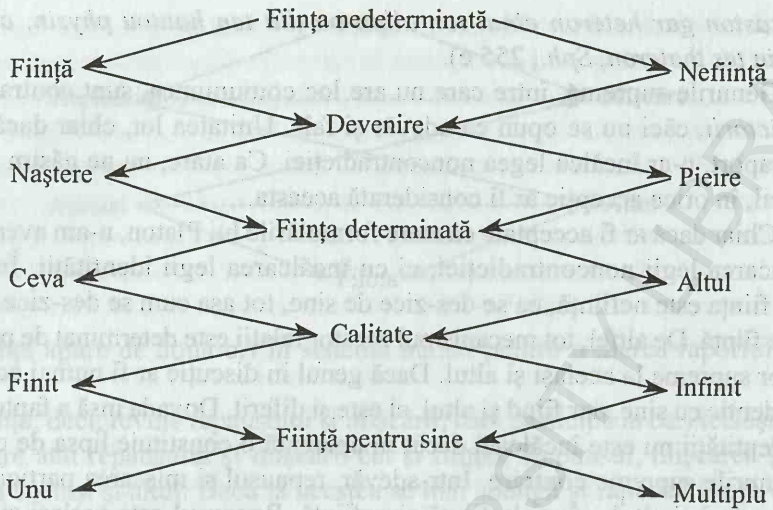
Genurile supreme, între care nu are loc comuniunea, sunt contrare, dar *nu contradictorii*, căci nu se opun ca adevăr şi fals. Unitatea lor, chiar dacă ar fi sub acelaşi raport, n-ar încălca legea noncontradicţiei. Ca atare, nu ne găsim pe terenul dialecticii, în orice accepţie ar fi considerată aceasta.

Chiar dacă ar fi acceptate ca atare formulările lui Platon, n-am avea de-a face cu încălcarea legii noncontradicţiei, ci cu încălcarea legii identităţii. Într-adevăr, întrucât fiinţa este nefiinţă, ea se des-zice de sine, tot aşa cum se des-zice şi nefiinţa care este fiinţă. De altfel, tot mecanismul acestor relaţii este determinat de participarea genurilor supreme la acelaşi şi altul. Dacă genul în discuţie ar fi numai acelaşi, ar fi numai identic cu sine, dar fiind şi altul, el este şi diferit. Dovada însă a faptului că nici legea identităţii nu este încălcată decât în aparenţă o constituie lipsa de comuniune între genurile supreme contrare. Într-adevăr, repausul şi mişcarea participă ambele atât la acelaşi şi altul, cât şi la fiinţă şi nefiinţă. Repausul este acelaşi şi altul, este ceea ce este şi ceea ce nu este, dar fără a fi mişcare. Când Platon spune că repausul este altul, el înţelege că repausul este altul decât mişcarea, nu altul decât el însuşi, adică mişcarea. Când spune că repausul este ceea ce nu este, nu înţelege că repausul este ceea ce nu este repaus, deci mişcare, ci înţelege ceea ce nu este mişcare.

În aceeaşi situaţie se găsesc şi alte genuri supreme contrare. Două locuri din *Parmenide* (129 e şi 136 b) le enumără pe următoarele: asemănare–neasemănare, unu–multiplu, repaus–mişcare, naştere–pieire, fiinţă–nefiinţă. În *Philebos* (23 c) apar finitul şi infinitul. În legătură cu toate acestea, sunt valabile consideraţiile personajului Socrate despre unu şi multiplu (129 b). Că un lucru sensibil participă la două idei contrare, cum este unul şi multiplul, pare de la sine înţeles (= concepţia antitetică a lui Platon despre existenţă), dar nu poate fi arătat că unul în sine este multiplu şi multiplul în sine este unu.

Cu toate acestea, Hegel îl preia pe Platon din sfera speculativului, cum a făcut-o şi din sfera clasicului-tradiţional (în capitolul *Ideea*, prin: definiţie, diviziune, teoremă – vezi discuţia la punctul precedent). De data aceasta, preluarea apare chiar în primele capitole ale *Logicii*. Hegel porneşte de la fiinţa pură, nedeterminată care se dovedeşte a fi nimic (*Nichts*) sau nefiinţă (*Nichtsein*), iar unitatea lor este devenirea (*Werden*), ale cărei momente sunt naşterea şi pieirea (*Entstehen und Vergehen*). Devenirea se dovedeşte fiinţă determinată (*Dasein*), care se împarte la rândul ei în ceva şi altul (*Etwas und das Andere*), în legătură cu ultimul e amintit şi Platon.[69] Dar apoi urmează împărţirea în finitate şi infinitate, care se regrupează în fiinţa pentru sine (*Fürsichsein*). Primul moment al acesteia este însă unul şi multiplul. Dar prin aceasta, cu excepţia perechilor asemănare–neasemănare şi repaus–mişcare, prima secţiune a logicii lui Hegel se dovedeşte o prelucrare a speculativului din logica lui Platon. Pentru comparaţie, prima secţiune a *Logicii* lui Hegel poate fi prezentată, simplificat fireşte, în următoarea schemă:

[69] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I. Teil, Leipzig; 1932, p. 105.



În comparaţie cu schema platonică, se observă, în primul rând, reducerea pentadei la triadă şi, deci, în al doilea rând, simplificarea raporturilor dintre componente. O altă deosebire esenţială o constituie caracterul static al pentadei platonice, care nu sugerează trecerea spre o altă pentadă, pe când la Hegel triadele se înlănţuiesc.

Dar deosebirile nu constau numai în componente. La Hegel apare posibilitatea unităţii contrariilor, pe când la Platon nu.

O analiză mai atentă a modului în care se fac trecerile în *Logica* lui Hegel evidenţiază faptul că şi Hegel, în ciuda prezentării triadice a sistemului, era nevoit să lucreze pentadic. Celebra triadă: fiinţă, nefiinţă, devenire presupune explicit *trecerea fiinţei în nefiinţă* şi a *nefiinţei în fiinţă*, singurele care garantează *unitatea* fiinţei şi nefiinţei care este devenirea. În acest sens, se poate conchide că schema completă a speculativului este cea pentadică, respectiv platonică.

Chiar dacă Platon n-a avut o logică speculativă efectiv elaborată, ceea ce ar fi greu de crezut, având în vedere stringenţa logică a desfăşurării dialogului *Parmenide*, care este el însuşi un adevărat tratat despre unu şi multiplu, deci despre una din perechile de contrarii considerată analogă perechii repaus–mişcare din schema pentadică, este evident că Platon poate fi considerat, fără nici o rezervă, *părintele logicii speculative*. Aceasta poate fi, de altfel, uşor reconstituită. Segmentul amintit din *Logica* lui Hegel sugerează şi modalitatea acestei reconstrucţii – formarea de pentade corespunzătoare perechilor de contrarii. Faţă de cea hegeliană, în logica speculativă a lui Platon, pentadele vor fi izolate; în cadrul fiecărei pentade se pleacă de la fiinţă şi se ajunge la fiinţă şi, firesc, nefiinţa pusă în joc nu trebuie să fie decât relativă.

În rest, ambele logici speculative (a lui Platon şi a lui Hegel) au avut aceeaşi destinaţie, şi anume de a fi *aplicate* la *construcţia realităţii ideale*, la conceperea, pe baza lor, a naturii şi a societăţii. Aşa cum se văd la Hegel pretutindeni în filosofia naturii şi a spiritului grupări triadice, în scrierile despre natură ale lui Platon, ca şi în scrierile politice, apar grupări pentadice. Acest lucru a fost observat şi semnalat încă din antichitate. Diogenes Laertios se referă la cele cinci corpuri regulate: tetraedrul,

octaedrul, icosaedrul, cubul şi dodecaedrul, care alcătuiesc un fel de structură geometrică a lumii, şi la cele *cinci forme de guvernământ*: democraţia, aristocraţia, oligarhia, monarhia şi tirania.[70] Dar s-a constatat că însuşi dialogul *Republica* are o structură pentadică.[71] Plutarh pune în corespondenţă *cele cinci genuri* din *Sofistul* cu cele cinci trepte ale binelui şi *cele cinci genuri* din *Philebos*: finitul, infinitul, amestecul, separaţia şi cauza (23 d). În *Scrisoarea a VII-a* se vorbeşte despre cele cinci componente ale cunoaşterii (342 a–344 d). Există, desigur, şi alte locuri. Ceea ce trebuie menţionat este faptul că Platon, spre deosebire de Hegel, nu dispunea numai de logica speculativă, ci, în măsura în care am reuşit s-o dovedim în cele precedente, de serioase cunoştinţe de logică formalistă de tip simbolico-deductiv şi clasico-tradiţional. Aceasta este cauza pentru care la el nu întâlnim pentadele la tot pasul, ca triadele la Hegel, care, în afara acestora, nu mai admitea nimic altceva.

*

Se poate conchide nu numai faptul că Platon a avut o logică, dar şi că a îmbrăţişat în aceasta toate orizonturile logicului. Că nu a fost numai un precursor al lui Aristotel, iar acesta a preluat masiv din contribuţiile lui Platon. Că, pe de altă parte, Platon este părintele efectiv al logicii speculative, pe care Aristotel nici măcar n-a întrezărit-o.

Scopul acestei cercetări a fost şi acela de a scoate în evidenţă semnificaţia excepţională a formalismului platonic pentru gândirea teoretică modernă şi contemporană, că Platon are continuatori nu numai pe Spinoza, Kant sau Hegel, ci şi pe formaliştii contemporani, care sunt numiţi pe bună dreptate „platonişti".

Cercetarea elementelor de logică platonică pune într-o altă perspectivă întreaga filosofie a lui Platon, oferă soluţionarea multor probleme terminologice şi posibilitatea evidenţierii măreţiei, dar şi a limitelor gândirii platonice şi ale formalismului în genere. Faptul că pe aceste baze nu poate fi depăşită realitatea ideală, care, chiar dacă îşi va păstra întotdeauna şi o semnificaţie pozitivă, nu va constitui niciodată pivotul existenţei reale.

În acest sens, s-a încercat combaterea aşa-numitei poziţii „evoluţioniste" în interpretarea filosofiei lui Platon, argumentându-se teza că, dimpotrivă, Platon a fost extrem de consecvent. El nu şi-a schimbat cu nimic concepţiile, ci şi-a desfăşurat în timp un sistem, ce-i drept vast, dar bine conturat; a pornit de la existenţa lucrurilor sensibile către fiinţa acestora şi, apoi, după cercetarea fiinţei în sine şi pentru sine, a ajuns la construcţia unei realităţi ideale, magnifice, dar necorespunzătoare existenţei reale.

Tot vorbindu-se de o rescriere a *Logicii* lui Hegel, care s-a dovedit, în parte, prelucrată după Platon, am încercat să aducem argumente în favoarea ideii de a rescrie şi o logică a lui Platon şi, mai mult, de a rescrie însăşi *Logica* lui Hegel din perspectiva speculativă a pentadei platonice, a unei dialectici maximale care, corect interpretată, stă la baza dreptei filosofări.

[70] Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 70 şi III, 82.
[71] A. Cornea, *Lămuriri preliminare*, în: Platon, *Opere*, vol. V, Bucureşti, 1986, p. 22.

6

ORIGINEA ŞI SEMNIFICAŢIA LOGICII LUI DIMITRIE CANTEMIR

A. Problema *Micului compendiu* de logică al lui Dimitrie Cantemir

O parte dintre scrierile lui Dimitrie Cantemir a fost cunoscută şi s-a bucurat de o largă circulaţie în cultura românească chiar în timpul vieţii acestuia şi în perioada imediat următoare. Problema *editării* operei lui Dimitrie Cantemir s-a pus însă abia la începutul secolului al XIX-lea. Tributari unei versiuni a *Vieţii principelui Dimitrie Cantemir*, apărută în anul 1789 împreună cu traducerea rusească din *Descrierea Moldovei*, după care manuscrisele domnitorului român ar fi dispărut într-un naufragiu pe Marea Caspică, cu prilejul campaniei lui Petru cel Mare în Persia[1], editorii români au apelat iniţial la versiunile străine ale lucrărilor lui Cantemir.

Gheorghe Seulescu află în 1833 de existenţa unui manuscris românesc al *Hronicului vechimei a romano-moldo-vlahilor* care se păstra în Arhivele Ministerului Afacerilor Externe din Moscova, dar o cercetare serioasă în această direcţie este propusă abia în 1877 la Societatea Academică Română, în cadrul şedinţei din 25 august a Secţiei de istorie. Grigore Tocilescu primeşte în cele din urmă, căci au existat şi opoziţii, misiunea de a pleca la Moscova şi Petersburg pentru a confrunta lucrările tipărite cu manuscrisele autografe, pentru a copia unele lucrări cunoscute deja şi, bineînţeles, pentru a semnala orice alte lucrări ale lui Cantemir.[2] Cu această ocazie, Gr. Tocilescu descoperă în Biblioteca Arhivelor centrale din Moscova ale Ministerului Afacerilor Externe lucrarea, semnată de Cantemir, *Compendiolum universae logices institutionis* (88 foi)[3], iar în Biblioteca Academiei teologice din Lavra „Sf. Sergiu" (lângă Moscova), alături de alte două lucrări cu profil pur filosofic (*Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* şi *Ioannis Baptistae Van*

---

[1] *Cf.* V. Cândea, *Prefaţa ediţiei*, în Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei, 1974, p. 6–7.

[2] *Ibidem*, p. 11.

[3] Gr. Tocilescu, *Precuvântare*, în *Operele Principelui Demetriu Cantemiru*, tom VIII, Bucureşti, 1901, p. VII. De fapt 44 de foi sau pagini 88, notează tot Tocilescu în *Ms.rom.*, 5148-I de la Biblioteca Academiei Române, p. 187, la care adaugă: „Numerotaţia manuscriptului e greşită: la pag. 54 sare imediat cu n^{v}. 66".

Helmont Physices universalis doctrina et Christianae fidei congrua, et necessaria philosophia), descoperă manuscrisul *Institutio logices, id est de philosophiae instrumentali arte habitus*, „un vol. in-4^0, sub Nr. 308/567, pagine 293". Tocilescu a copiat numai cele 88 de „foi" din *Compendiolum*, afirmând că manuscrisul intitulat *Institutio logices* „conţine de la pag. 1–74 textul aceluiaşi mic tratat de logică al lui Cantemir..., iar de la pag. 74 până la fine, tratatul de logică al dascălului său, Ieremia Cacavela, sub titlul *Institutio logices ad mentem neotericorum philosophorum*, care a rămas necopiat".[4]

Lucrările lui Cantemir aflate de Grigore Tocilescu la Biblioteca Arhivelor centrale din Moscova ale Ministerului Afacerilor Externe, printre care şi *Compendiolum*, au fost „dăruite tóte, încă din anul 1783, de către Nicolai Nicolaevici Bantîşu-Kamenski".[5] Deci, ele erau la dispoziţia cititorilor cu aproape un secol înainte de misiunea încredinţată lui Tocilescu.

În legătură cu *Compendiolum*, Tocilescu nota: „manuscript in-16^0, pagini 88, scriere fórte măruntă, frumósă, 21 rânduri pe pagină, de mâna proprie a autorului. Alătur un fac-simile şi 18 coli scrise".[6] „Legătura este în pelle cu frumósse flori aurite ambele pagini şi înfăţişează nişte passeri (kokoşi ?) şi pe margine manuscriptul este aurit. La'nceput sunt lăsate 7 foi albe nescrise (ce nu intră în numerotaţiune). Manuscriptul este scris cu propria mână a *principelui*".[7] Despre *Institutio logices* spune că „legătura e'ntogmai ca a *Logicei* de la Moscova, câte un cocoş de fiecare colţ al legăturei, e'n pelle roşie, bogat înflorite şi marginele ... pagini peste tot 287 + 3 foi nepaginate, ce conţine Tabla de materie ... Scriere întogmai ca cea a *Logicei* din Moscova".[8]

Comparând numerele de inventar ale manuscriselor găsite la Biblioteca Academiei teologice (trei serii de numere), Tocilescu ajunge la concluzia evidentă că au mai existat încă două manuscrise ale lui Cantemir[9], deci încă două lucrări de filosofie. Acest lucru este demn de reţinut.

În legătură cu „fac-simile" amintit în *Raport*[10], Tocilescu nu se simte obligat să dea nici un amănunt. Mai mult, cu ocazia descrierii, oarecum amănunţită[11], a manuscrisului (sunt menţionate detalii exterioare), nu aminteşte de nici un „facsimile". Nu se ştie deci dacă facsimilul făcea parte sau nu din *Compendiolum*; şi, dacă făcea parte, unde era plasat, la ce pagină, ce format avea, în ce era lucrat, pe ce hârtie etc.

Copia scoasă de Gr. Tocilescu de pe *Compendiolum* nu este scrisă de mâna lui (scriere cu totul diferită).[12] Copistul nu era obişnuit cu manuscrisele: nu ştia că

---

[4] *Ibidem*, p. VIII.

[5] Gr. Tocilescu, *Raport asupra cercetărilor istorice făcute în bibliotecile din Russia*, Bucureşti, 1878, p. 1.

[6] *Ibidem*, p. 6.

[7] Gr. Tocilescu, *Ms. rom.*, 5148-I, p. 187.

[8] *Ibidem*, p. 184.

[9] *Raport*, p. 10.

[10] Şi în *Ms. rom.*, 5148-I, p. 160.

[11] *Ibidem*, p. 187.

[12] *Cf. Ms. lat.*, 76.

transcrierea unui manuscris se face rând la rând şi pagină la pagină (cum făcea de altfel Tocilescu întotdeauna). Copistul nota marginal pagina manuscrisului, dar cu totul imprecis. Nu se ştie, după copia manuscrisă, nici măcar rândul la care se termină sau începe pagina. Din această cauză, imprecizia a devenit şi mai mare cu ocazia tipăririi *Micului compendiu* (în anul 1883)[13], unde cifrele marginale sunt puse uneori la întâmplare, iar paginile nenumerotate de Cantemir au rămas fără nici o indicaţie marginală, ca în copia manuscrisă. Pe foaia de titlu a copiei, cineva a notat cu creionul: „fac-simile luat pentru carton". Facsimilul lipseşte într-adevăr şi pare de negăsit (la Biblioteca Academiei Române, unde ar trebui să se afle). Reproducerea lui a apărut o dată cu lucrarea şi este plasată între p. 414 şi p. 415 (ale volumului tipărit), respectiv după *Mica introducere* (*Prooemiolum*) şi [*Cuvântul*] *către preabine-voitorul cititor* (*Ad lectorem humanissimum*), fără să se poată şti unde ar putea fi plasat faţă de paginile manuscrisului. Pe fila a 2-a a copiei manuscrise, după fila cu titlul lucrării (scris de mâna lui Tocilescu), este reprodusă pagina de început a *Micului compendiu* (care apare şi în volumul tipărit, după p. 410). Scrisul este într-adevăr foarte frumos! În josul paginii apare nota donatorului („Bantîşu-Kamenski", în ortografia lui Tocilescu).

În ciuda meritelor deosebite ale eminentului om de cultură care a fost Tocilescu, ale unuia dintre cei mai de seamă animatori ai valorificării operei lui Dimitrie Cantemir, nu-i poate fi iertat modul *superficial* (deşi scuzabil prin perioada de timp foarte scurtă pe care a avut-o la dispoziţie în Rusia) în care a înţeles să trateze *Micul compendiu* al domnitorului român.

În plus, deşi a cercetat cu atenţie prima parte din manuscrisul *Institutio logices* (p. 1–74)[14], care este *diferit* de *Compendiolum*, a emis *afirmaţia* că ar fi vorba de „textul aceluiaşi mic tratat de logică al lui Cantemir".[15] (Partea a doua a manuscrisului i-a rămas necitită). Falsul respectiv s-a perpetuat apoi la toţi exegeţii, iar necitirea părţii a doua a dat naştere la presupuneri inutile. Aceasta până în anul 1956, când, la Biblioteca Academiei Române, au început să sosească treptat microfilmele manuscriselor lui Cantemir.[16]

Studiile referitoare la *Micul compendiu* se împart, deci, în două: unele înainte de 1956, tributare afirmaţiei lui Tocilescu, sau după 1956, dar fără apel la microfilme, şi studiile în care se face acest apel, deci *unele* lucrări de după 1956.

Primele consideraţii asupra „Logicii" lui Cantemir (rămase însă în manuscris) îi aparţin, deci, lui Tocilescu, ca şi primele consideraţii despre „filosofia" domnitorului.[17] El deschide astfel drumul interpretărilor filosofice ale operei lui Cantemir.

---

[13] *Operele Principelui Demetriu Cantemiru*, tom VI, Bucureşti, 1883, pp. 409–468.

[14] *Vide* conţinutul şi detalii în *Ms. rom.*, 5148-I, fila 184 *recto* şi *verso* şi fila 192 *recto*.

[15] *Vide* n. 3 şi *Ms. rom.*, 5148-I, fila 192.

[16] P. P. Panaitescu, de exemplu, care ştia de microfilme (le citează la finele cărţii), identifică totuşi *Micul compendiu* cu cele 74 de pagini din *Institutio logices* (P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti, Editura Academiei, 1958, p. 62).

[17] O expunere întinsă asupra lucrării *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, în *Ms. rom.*, 5148-II, filele 433–453.

La Tocilescu întâlnim de altfel şi primele consideraţii asupra „Logicii şi ideilor filosofice" din *Istoria ieroglifică.*[18]

Gr. Tocilescu prezintă astfel „Logica" lui Cantemir: „I. O precuvântare generală la adresa omului sedus de dracu, în care arată că D-zeu nu a reţinut oamenilor posibilitatea de a se înălţa de la minciună pînă la adevărul cel mai sublim. (Autorul se foloseşte de idei din ale lui Augustin.) II. O precuvântare către cititor. Din cauza figurilor întrebuinţate, foarte greu de înţeles. III. Chestiunile logicei formale le expune după metodul scolastic, însă într-un mod cu totul personal. Expoziţiunea este succintă, repede, menită să înlesnească studiul. Ciudată este şi porţiunea cunoaşterii, pe care o împarte în experienţă, artă şi ştiinţă (*De Cognitione*, cart. III, p. 21). IV. Nu este întocmai doctrina scolastică ce expune în cap. 5, *De Intentione*. V. Cu toate că expune într-un mod strict scolastic noţiunea substanţei, totuşi o şi numeşte *essentia*, ceea ce arată o înrâurire grecească, *ousia*. VI. Despre celelalte categorii, tot aşa. Cartea II. Expune foarte clar doctrina despre predicamente. Cartea III. I. Vorbind despre silogism, adaugă câteva noţiuni despre argumentaţiune, unde există o confusiune destul de mare. II. Denumirea modurilor directe ale silogismului e dată după nomenclatorul general, însă numele modurilor indirecte (cari ar trebui puse sau imediat după expoziţiunea părţii I sau adnotate cu apendice) sunt date după un autor necunoscut (poate Pselu). III. Termină cu o laudă despre puterea argumentaţiunei. Este tipărită în ediţiunile Academiei".[19]

Consideraţiile lui Gr. Tocilescu sunt importante, căci ele reflectă atitudinea pe care acesta a încercat s-o impună în legătură cu *Micul compendiu.* În primul rând, este demnă de reţinut aprecierea: „Chestiunile logicei formale le expune după metodul scolastic, însă într-un mod cu totul personal".

Printre însemnările lui Tocilescu apare şi un *Referat asupra Micului compendiu de logică al prinţului Cantemir*[20], atribuit lui Richard Wahle[21]. Referatul este scris de mâna lui Tocilescu, pe foile înguste ale unui carnet în care nu este pomenit numele lui Wahle. Nota lui Tocilescu, reprodusă mai sus, este inspirată din acest *Referat.*

Fundamentul *Referatului* îl constituie afirmaţia lui Tocilescu după care *Micul compendiu* este o lucrare *independentă* a lui Cantemir, care apare *reprodusă* şi în cele „74 de pagini" iniţiale din *Inst. log.*, teză care nu a putut fi verificată decât după sosirea microfilmelor amintite. În *Referat*, *Micul compendiu* este comparat *direct* cu o seamă de lucrări, mai mult sau mai puţin cunoscute, de logică medievală, cu care se spune că are puncte de tangenţă, dar de care se şi deosebeşte.

---

[18] *Ms. rom.*, 5148-I, filele 319, 332-337.

[19] *Ms. rom.*, 5148-II, fila 457 şi ciorna aceleiaşi, în *Ms. rom.*, 5148-I, fila 240.

[20] *Ms. rom.*, 5148-I, filele 232-238.

[21] Dan Bădărău consideră că Tocilescu s-a adresat profesorului Richard Wahle de la Universitatea din Cernăuţi din cauza „incompetenţei sale în ce priveşte filozofia şi logica" (*Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucureşti, Editura Academiei, 1964, p. 137).

În ciuda considerațiilor impuse de Tocilescu și a situației precare în care se găseau cercetătorii, au apărut totuși și alte puncte de vedere.[22] Preocupările de logică ale lui Dimitrie Cantemir au fost studiate în cadrul mai larg al filosofiei sale și al influențelor filosofice directe pe care le-a suferit. Pe Marin Ştefănescu, de exemplu, îl interesa influența gândirii lui Van Helmont asupra lui Cantemir și, implicit, modalitatea în care această influență s-a exercitat sau nu în direcția logicii. M. Ştefănescu menționează părerea lui Van Helmont, după care „Facultatea de a gândi adevărul constă mai ales într-o lumină naturală".[23] Or, primele pagini din *Compendiolum* sunt dedicate de Cantemir tocmai acestei lumini naturale (*naturale lumen*).[24] Ideea este demnă de reținut, cu toate că (*vide infra*) aici nu este vorba de o influență à la Van Helmont. G. Pascu, pe de altă parte, fără să aibă ocazia unei confruntării, intuiește faptul că *Micul compendiu* a fost „scris sub influența lui Ieremia Cacavela"[25], iar I. Verdeș, care deplânge greșeala lui Tocilescu de a nu fi copiat manuscrisul lui Cacavela, se întreabă dacă lucrarea lui Cantemir nu este cumva „un simplu rezumat al logicii profesorului său"[26].

În felul acesta se conturează adevărata problemă a *Micului compendiu de logică generală: care este semnificația lui în contextul general al gândirii filosofice și al operei lui Dimitrie Cantemir*?

Dar, înainte de a încerca un răspuns la această întrebare, este necesară descrierea corectă și apoi analiza amănunțită a celor două lucrări de logică, ceea ce nu a fost făcut, din păcate, de către exegeții operei lui Cantemir.

B. *Compendiolum* şi *Institutio logices*. Descrierea textelor

Microfilmul care reproduce lucrarea lui Cantemir *Compendiolum universae logices institutionis* se găsește la Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de microfilme, și are cota Mm.7. Sovieticii au menționat la începutul microfilmului: Микрофильм. Рукописи Д. Кантемира „Сокращенная логика", хранящейся в Центральном Государственном Архиве древних актов СССР (Microfilm. Manuscrisele lui D. Cantemir „Logica prescurtată", păstrată în Arhiva Centrală de Stat a Documentelor Vechi a U.R.S.S.). În continuare, sunt date indicațiile: „ф. 181.

[22] Aceasta nu înseamnă că poziția lui Tocilescu-Wahle a fost abandonată; dimpotrivă, ea a fost chiar „oficializată" de N. Bagdasar în două lucrări de specialitate, cu largă circulație: *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, București, 1941, pp. 18–19, și *Istoria filosofiei românești*, București, 1941.

[23] M. Ştefănescu, *Filosofia românească*, București, 1922, p. 110.

[24] *Compendiolum*, pp. I–III.

[25] G. Pascu, *Viața și operele lui D. Cantemir*, București, 1924, pp. 31–32.

[26] I. Verdeș, *Despre „Micul manual de logică generală" al lui Dimitrie Cantemir*, în „Cercetări filozofice", nr. 3, 1955, p. 121.

кн, 1329, л.л. 1–44 об". Dedesubt, scris de mână, numărul de inventar românesc: Mf. 592/60. Urmează o pagină goală (*verso*). După Tocilescu, erau 7 foi nescrise. Urmează pagina (*recto*) reprodusă în ediţia din 1883, notată în dreapta sus cu cifra arabă „1". Ea conţine titlul: *In Compendiolum universae logices institutionis prooemiolum*. În dreapta titlului este o urmă de ştampilă rusească, circulară, pe care scrie: Библиотека Москов. Главн. Архива Министер. Иностран. Дель (Biblioteca Arhivelor Centrale din Moscova ale Ministerului Afacerilor Externe), iar mai jos însemnarea lui Kamenski: Книга сия подарена въ Московский Архивь Государственной колегии Иностранных Дель от надв(орного) сов(етника) Николаем Бантышом-Каменского 1783 года (Această carte a fost dăruită Arhivei din Moscova a Colegiului de Stat al Afacerilor Externe de către consilierul aulic Nicolai Bantîş-Kamenski în anul 1783).

Pe pagina a II-a scrisă (verso), apare notaţia „1 об" (об= оборотный), ceea ce înseamnă două pagini alăturate, respectiv un *verso* al unei pagini şi un *recto* al celeilalte, iar pe pagina a III-a scrisă (*recto*), apare, în dreapta paginii sus şi în dreapta jos, cifra „2". Cifra de jos este scrisă de mâna lui Cantemir. În continuare, la fiecare două pagini alăturate apare pe *verso* notaţia însoţită de „об", iar pe *recto*, sus şi jos, apar cifrele arabe, cele de jos fiind ale lui Cantemir. Cifrele de pe *recto* sunt cu o unitate mai mari decât cele de pe *verso* alăturat.

Pe pagina (*recto*) notată sus şi jos cu „3", apare titlul *Compendiolum universae logices institutionis. Liber primus*, iar pe margine, notaţia paginală „1". Pe pagina următoare (*verso*) apare „2" şi aşa mai departe. Se continuă însă şi numerotarea pe file (din două în două pagini). De la notaţia paginală 54 se sare la 66 (cum a menţionat Tocilescu). Notaţia din două în două pagini se continuă însă normal până la pagina (*recto*) notată 68, la care sus apare cifra 31 (cu o unitate mai mare decât „об" de pe *verso* paralel), în schimb jos apare tot cifra 30, aşa cum apare cu două pagini în urmă. Cineva a adăugat la cifra 30 a lui Cantemir un indice (30^a). În continuare, cifra lui Cantemir (din două în două pagini) va coincide cu cea urmată de „об" şi va fi cu o unitate mai mică decât cifra notată în dreapta sus. Ultima pagină (*recto*) numerotată, în josul căreia scrie *Finis*, are notaţia paginală 92; în dreapta sus 43; în dreapta jos 42, iar pe verso paralel „42 об". Urmează trei pagini (*verso, recto, verso*) de *Index* (cuprins) numerotate paginal şi o pagină finală goală (*recto*). Primele două pagini de *Index* (*verso, recto*) au notaţia „43 об" pe *verso* sus stânga, 44 *pe recto* sus dreapta şi 43 pe *recto* jos dreapta (numerotarea lui Cantemir). Pe ultima pagină scrisă (*verso*) apare sus în stânga „44 об", iar jos în dreapta se repetă cifra 43 de pe *recto*. Jos apare semnul aceleiaşi ştampile de pe pagina notată cu „1". În *Index*, în loc de pagina 66 apare 56, care nu figurează în numerotare. Lucrarea conţine deci 4 pagini iniţiale nenumerotate + 81 de pagini numerotate greşit de la 1 la 92 + 3 pagini finale nenumerotate: în total, 88 de pagini scrise. În rest, trebuie să ne mărginim la descrierea lui Tocilescu

Microfilmul manuscrisului *Institutio logices* de la Biblioteca Academiei Române are cota Mm. 5. Specialiştii sovietici au notat la început Государственная Ордена Ленина библиотека СССР имени В. И. Ленина. Оператор Захарова.

5–55. 20 (Biblioteca de Stat „V. I. Lenin" a U.R.S.S.). Prima pagină redată (*verso*) pare foarte deteriorată. Pe marginea de sus, spre dreapta are notat Ин. 3134. Spre mijloc pare a fi scris numărul 146, tăiat însă ulterior (probabil cu creionul); în dreptul lui o hieroglifă care pare a fi o iscălitură (tot cu creionul). Jos, o etichetă pe care scrie Рукопись фундам. Б-ки. № 308. Eticheta este lipită peste o alta, mai albă, ale cărei margini se zăresc sus şi în stânga. Pe eticheta albă nu se poate descifra nimic. Sub ea însă, spre stânga sus, se vede numărul 138, tăiat cu cerneală. Nu se observă bine dacă fila cu această pagină este legată sau nu de cealaltă şi de rest. Aceeaşi situaţie în legătură cu pagina a II-a reprodusă în microfilm. Ambele au marginile dinspre legătură deteriorate, spre deosebire de paginile următoare. Pe pagina a II-a (*recto*) scrie *Isagoge in veritatis cognitionem*, iar imediat sub aceasta încă o dată *Isagoge in veritatis cognitionem* şi de aceeaşi mână, dedesubt, „No. 3006". Cele două titluri sunt scrise evident de mâini diferite, ultimul fiind probabil scrisul bibliotecarului. Nici primul titlu nu pare scris de mâna lui Cantemir. Cel puţin nu este scris în maniera în care scria el titlurile. Sub cele două titluri este notat în rusește: Съ страницы 75 начинали Логика. Копью Иримии Какавелли (De la pagina 75 începe Logica. Copie după Ieremia Cacavela). Pagina este greu de citit, fiind foarte vizibil scrisul de pe *verso*. De fapt nu scrisul, ci urma scrisului, imprimată de pe pagina a IV-a *recto*. Pe pagina a III-a (*verso*) nu este scris nimic. Urma scrisului de la p. a IV-a (*recto*) este foarte puternică. În plus, se văd şi urmele scrisului de la p. a II-a (*recto*). La p. a IV-a (*recto*) scrie titlul *Institutio logices id est de philosophiae instrumentali arte habitus* (dedesubt, cu alt scris, apare numărul: „N. 308"). Nici această scriere nu este cea obişnuită a lui Cantemir, nici pentru titluri, nici pentru subtitlu. La p. a V-a (*verso*), albă, apare numărul de inventar al Bibliotecii Academiei Române (Mf. 590 / 60). La p. a VI-a (*recto*) apare, cu scrisul obişnuit al lui Cantemir, titlul *In Isagogem Porphirii Prooemium*. În dreapta sus, cu alt scris, apare *Ex Bibliotheca Seminarij ad Lauram*; mai jos, o urmă de ştampilă pe care scrie Библиотека Московской Духовной Акаддемии. Tot jos apare şi notaţia de coală: „A", peste care s-a scris *Ilia Iriados S: Thaumaturgi Sergij*. Pe pagina notată cu 2 (*verso*) se văd urmele titlului de la p. 1 (*recto*). În continuare sunt numerotate paginile în mod normal. Dar de la p. 43 (*recto*) se sare la p. 45 (*verso*) – greşeala este numai de notaţie, ca şi cea de trecere de la p. 54 (*recto*) la 56 (*verso*). P. 74 (*verso*) se termină la un sfert, după care scrie etajat *Deo Sémper Gloria Amen*. Urmează patru pagini albe, fără număr paginal, dar cu indicaţia de coală: „E"-„F" (notaţiile de coală apar din 16 în 16 pagini). La p. 75 (*recto*) apare titlul *Institutio logices ad mentem neotericorum philosophorum. Authore Ieremia Cacavela*. La p. 76 (*verso*) se văd clar urmele titlului de pe *recto*. Numerotaţia paginală merge normal până la p. 140 (*verso*), de la care se sare la p. 142 (*recto*) = greşeală de paginaţie. După p. 143 (*verso*) urmează din nou p. 142 (*recto*) şi se continuă cu p. 143. Ultima pagină numerotată de Cantemir este 287 (*verso*), pe care apare cuvântul *Finis*. Urmează un *Index* (cuprins) nepaginat de Cantemir (5 pagini). P. 288 (*recto*) este numerotată cu creionul; p. 289 nu este numerotată, p. 290 numerotată cu creionul, p. 291 nenumerotată; p. 292 numerotată cu creionul. Notaţiile de coală merg până la „S" (p. 279). Lucrarea conţine

deci 2 pagini cu titluri + 74 notate de Cantemir (din care se scad 2 pagini sărite) = 74 pagini scrise + 287 notate de Cantemir (din care se scad 3 pagini sărite = 284, la care se adaugă 5 pagini de *Index*). În total 289 de pagini scrise.

Descrierea amănunţită a manuscrisului, numit pe scurt *Compendiolum*, după microfilmele disponibile, nu aduce multe elemente în plus faţă de cele menţionate de Tocilescu, dar întăreşte convingerea că domnitorul român nu obişnuia să scrie superficial titlurile lucrărilor, cum apar acestea în manuscrisul *Institutio logices*. În plus, titlurile erau urmate, la Cantemir, imediat de text şi erau numerotate paginal cu „1".[27]

În legătură cu manuscrisul *Institutio logices,* situaţia este complicată. Titlul *Isagoge in veritatis cognitionem* nu este menţionat de Tocilescu, deşi apare de două ori pe aceeaşi pagină, cu toate că notaţia „3006" de sub al doilea titlu este menţionată în *Raport*[28]. Deci, Tocilescu trebuia să vadă acest al doilea titlu, scris de aceeaşi mână care a însemnat şi numărul „3006", chiar dacă celălalt titlu, scris de altă mână, ar fi lipsit în 1877. După numărul de pagini indicat de Tocilescu, fără menţionarea paginilor sărite, respectiv 74, pentru partea care ar fi identică cu *Compendiolum* şi totalul de „287+3 foi nepaginate, ce conţine Tabla de materie", nu se poate şti dacă acesta se referă la toate paginile manuscrisului sau nu. Cifra 74 coincide întâmplător cu notaţia lui Cantemir, pentru faptul că se scad două pagini numerotate sărite şi se adaugă două nepaginate (tocmai cele cu titlurile). Între prima pagină cu titlu (*Isagoge in veritatis cognitionem*) şi pagina a doua cu titlu (*Institutio logices*) mai este o pagină albă, care ar ridica paginaţia de la primul titlu până la *Deo Semper...* la 75. Tocilescu nemenţionând nimic special, este evident că a luat paginaţia lui Cantemir. Acelaşi lucru este valabil pentru total (Tocilescu zice „287+3 foi"). 287 este ultima cifră indicată de Cantemir (în realitate 284, căci 3 pagini au fost sărite la numerotare), iar prin „3 foi" trebuie înţeles aici cele 5 pagini de *Index*.

Un alt fapt care trebuie să dea de gândit, chiar şi la nivelul simplei descrieri a manuscrisului, îl constituie conţinutul *Index*-ului (*In logices institutione capitulorum index*).

Index-ul prezintă drept titlu *Institutio logices*, deci un titlu prescurtat. Acelaşi lucru se petrece şi în cazul *Micului compendiu*, unde *Index*-ul are forma: *In universo logices compendiolo capitulorum index*. Dar *Index*-ul din *Institutio logices* începe de la pagina 3, având ca prim titlu *Definitio logices*. Nemenţionarea în *Index* a titlului *Isagoge in veritatis cognitionem* să-l fi determinat pe Tocilescu să nu-l menţioneze în descriere? Dar în *Index* nu este menţionat nici titlul *In Isagogem Porphirii prooemium* (notat paginal de Cantemir cu „1"). Ce-i drept, *prooemium* nu este menţionat nici în *Index*-ul de la *Compendiolum*, dar acolo nu era nici numerotat paginal. În plus, *In Isagogem Porphirii prooemium* este mai mult decât un simplu *prooemium* al lucrării. Acest titlu se referă în mod evident la prima carte a lucrării.

[27] *Cf.* titlurile celorlalte lucrări: Mm. 1 (*Istoria ieroglifică*), Mm. 2 (*Loca obscura*), Mm. 3 (*Sacrosancte ... imago*), Mm. 4 (*Ioannis Baptiste ...*) la Biblioteca Academiei Române.

[28] Gr. Tocilescu, *Raport*, p. 9.

După dimensiunile lui, el este identic cu *Liber secundus* şi *Liber tertius*. Nici în text şi nici în *Index* nu apare ca titlu *Liber tertius*. Cartea I se încheie într-adevăr cu cele „cinci voci" ale lui Porphyrius (capitolul 8). Deci, titlul corespunde întru totul cărţii I.

Având în vedere că primul titlu al lucrării este *Isagoge in veritatis cognitionem*, admiterea lui ar duce la concluzia imediată că întreaga lucrare este o *Isagoge*. Acest lucru este infirmat de *Index*, care desemnează ca titlu *Institutio logices*.

Fără să semnaleze această dificultate, Dan Bădărău încearcă o soluţie proprie. „Manuscrisul, afirmă D. Bădărău, poartă titlul *Institutio logices, id est de philosophiae instrumentali arte habitus* şi cuprinde două părţi distincte; cea dintâi este intitulată *Isagoge in veritatis cognitionem*, iar textul la pagina următoare începe sub titlul *In Isagogem Porphirii prooemium*; iar cea de-a doua, *Institutio logices ad mentem neotericorum philosophorum, authore Ieremia Cacavela.*"[29]

În primul rând, formularea „poartă titlul" lasă să se înţeleagă că este vorba mai mult de ceea ce *se spune* despre manuscris, decât de ceea ce acesta *conţine*. Căci, dacă prin titlu înţelegem „cuvintele scrise în fruntea unei lucrări, care se referă la conţinutul lucrării sau îl rezumă", atunci titlul este *Isagoge in veritatis cognitionem*. Titlul, pe care îl consideră D. Bădărău că îl „poartă" manuscrisul, apare după două pagini, deci trebuie *altfel* justificat.

În al doilea rând, lucrarea cuprinde într-adevăr două părţi distincte, dar *prima parte nu este intitulată Isagoge in veritatis cognitionem*, căci acest titlu apare *numai* înaintea *întregii lucrări*. Deci, afirmaţia lui D. Bădărău că prima parte „este intitulată *Isagoge in veritatis cognitionem*" este, conform descrierii exacte a manuscrisului, inexactă.

În al treilea rând, pagina următoare, după titlul *Isagoge in veritatis cognitionem*, este o pagină albă, iar după această pagină albă urmează pagina cu titlul *Institutio logices*, după care urmează o altă pagină albă. Deci, abia pe *a patra pagină*, după titlul *Isagoge in veritatis cognitionem*, apare textul care începe cu titlul *In Isagogem Porphirii prooemium* şi, deci, după a doua pagină de la titlul *Institutio logices*. Afirmaţia lui D. Bădărău, care îl va duce ulterior la o întreagă serie de complicaţii inutile, că „pagina următoare titlului *Isagoge in veritatis cognitionem*, care ar fi titlul părţii întâi, este aceea în care textul începe sub titlul *In Isagogem Porphirii prooemium*", nu corespunde cu realitatea.

Respingerea afirmaţiilor lui Dan Bădărău nu lămureşte însă cu nimic situaţia, dar infirmă parţial una din primele sale deducţii. Lucrarea are într-adevăr *două* părţi, cum s-a menţionat, dar acestea sunt totuşi, din punctul de vedere al lui Dimitrie Cantemir, părţile *uneia* şi *aceleiaşi lucrări*. *Index*-ul ilustrează perfect acest lucru; la fel cursivitatea paginaţiei şi a notaţiei pentru coli (ambele aparţinându-i lui Cantemir). În plus, *Index*-ul, menţionând ca titlu al întregii lucrări pe *Institutio logices*, menţionează partea a doua, intitulată în text *Institutio logices ad mentem neotericorum philosophorum, authore Ieremia Cacavela*, cu aceste cuvinte semnificative: *Institutio logices proprie dictae*. Or, aceasta înseamnă că întreaga parte întâi

[29] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 140.

era un fel de pregătire pentru partea propriu-zisă, respectiv a doua. În legătură cu partea a doua, datorită specificării autorului, Dan Bădărău consideră că lucrurile sunt clare. „Nu tot aşa stau lucrurile, zice el, cu *prima lucrare*“[30] (sub. ns.), pe care o numeşte ulterior „textul misterios“[31] şi „opul anonim“[32]. Dar, indiferent dacă este misterios sau anonim, textul acesta nu poate fi considerat, din punctul de vedere al lui Cantemir şi al simplei descrieri a manuscrisului, ca fiind o lucrare independentă. Studiul acestei probleme, din punct de vedere al conţinutului, îl vom face în continuare.

C. *Compendiolum* şi *Institutio logices*. Confruntarea textelor

Comparând cele două lucrări (*Compendiolum*, prescurtat *Comp.*, şi *Institutio logices*, prescurtat *Inst. log.*), constatăm că imediat după cuvintele introductive, care diferă, urmează un alineat aproape identic în ambele. Este vorba de cap. 1 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) şi alineatul *Definito logices* din *Inst. log.* (part. I). Alineatul este mai extins în ultima, deşi nu figurează drept capitol.

Cap. 2 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) şi cap. 1 din *Inst. log.* (part. I, cart. I) coincid de asemenea şi ca titlu şi în conţinut. Ultimul este mai extins. Cap. 3 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) şi cap. 2 din *Inst. log.* (part. I, cart. I) au acelaşi titlu şi acelaşi conţinut (ultimul mai extins). Aceeaşi situaţie în legătură cu cap. 4 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) şi în cap. 3 din *Inst. log.* (part. I, cart. 1); până şi termenii greceşti sunt identici, transcrişi cu aceleaşi greşeli (*hermenias*, de exemplu, în loc de *hermeneias*). Cap. 5 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) şi cap. 4 din *Inst. log.* (part. I, cart. I) prezintă aceeaşi situaţie. În *Comp.* termenul *verissimae* apare scris *verissimè*. Cap. 6. din *Comp.* (cart. I, trat. 1) coincide cu cap. 5 din *Inst. log.* (part. I, cart. I), dar e mult mai scurt. Acelaşi lucru este valabil pentru cap. 7 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) şi cap. 6 din *Inst. log.* (part. I, cart. I). Cuvântul *Divisione* din titlul cap. 6 (*Inst. log.*, part. I, cart. I) apare în titlul cap. 7 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) în forma *Devisione*. Cap. 8 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) prescurtează mult cap. 7 din *Inst. log.* (part I, cart. I) – titlurile rămân tot identice. Acelaşi lucru este valabil pentru cap. 9 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) şi cap. 8 din *Inst. log.* (part. I. cart. I) şi, respectiv, pentru capitolele 10, 11, 12, 13, 14, 15 din *Comp.* (cart. I, trat. 1), faţă de capitolele corespunzătoare, 9, 10, 11, 12, 13, 14, din *Inst. log.* (part. I cart. I). Cap. 16 din *Comp.* (cart. I, trat. 1) reprezintă comprimarea capitolelor 15 şi 16 din *Inst. log.* (part. I, cart. I). Cap. 17 din *Comp*, (cart I, trat. 1) nu apare în *Inst. log.* (part. I, cart. I) şi nici cap. 17 din *Inst. log.* (part. I, cart. I) nu

[30] *Ibidem.*
[31] *Ibidem*, p. 142.
[32] *Ibidem.*

apare în *Comp.* (cart. I, trat. 1). Este vorba de capitolul din *Comp.* (cart. I, trat. 1) intitulat *De Pronuntiatione* şi de capitolul din *Inst. log.* (part. I, cart. I) intitulat *De terminis oppositis, denominativis et multivocis*.

Cap. 18 din *Inst. log.* (part. I, cart. I), intitulat *De 5 vocis Porphirii et 10 categoriis*, îi corespund în *Comp.* (cart. I, trat. 1) două capitole, prezentate în ordine inversă, respectiv cap. 18 (*De decem categoriis*) şi cap. 19 (*De 5 vocis Porphirii*). Conţinutul cap. 18 (part. I, cart. I) din *Inst. log.* este diferit de conţinutul capitolelor 18 şi 19 din *Comp.* (cart. I, trat. 1).

Breviter: cu excepţia părţilor introductive şi a ultimelor capitole (trei din *Comp.* şi două din *Inst. log.*), trat. 1 al cărţii I din *Comp.* este o prelucrare prescurtată, cu pasaje uneori identice, a cărţii I din *Inst. log.* (part. I), intitulată *In Isagogem Porphirii prooemium*. Până în acest punct, lucrările respective *nu sunt identice*.

Trat. 2 al cărţii I din *Comp.* începe, ca şi cart. II din *Inst. log.* (part. I), cu acelaşi titlu pentru cap. 1. Cap. 1 din *Comp.* este însă cu mult mai concentrat. În aceeaşi situaţie se găsesc şi capitolele 2, 3, 4 din *Comp.* (cart. I, trat. 2) faţă de capitolele 2, 3, 4 din *Inst. log.* (part. I, cart. II). Cap. 5 din *Comp.* (cart. I, trat. 2) concentrează capitolele 5 şi 6 din *Inst. log.* (part. I, cart. II). Cap. 6 din *Comp.* (cart. I, trat. 2) este o prescurtare a cap. 7 din *Inst. log.* (part. I, cart. II). Aceeaşi situaţie apare între capitolele 7 şi 8 din *Comp.* (cart. I, trat. 2) şi capitolele 8 şi 9 din *Inst. log.* (part. I, cart. II). Cap. 9 din *Comp.* (cart. I, trat. 2) nu figurează în *Inst. log.* (part. I) la cart. II, ci este o prescurtare a cap. 10, intitulat şi acesta tot *De Oppositis*, al trat. 6 din part. II, cart. I a lucrării *Inst. log.* (respectiv din partea desemnată a fi a lui Ieremia Cacavela).

Breviter: tratatul al 2-lea din *Comp.* (cart. I) este o prelucrare prescurtată a cărţii a II-a din *Inst. log.* (part. I), cu excepţia cap. 10, care este o prelucrare prescurtată a cap. 10 din partea a II-a, cartea I a lucrării *Inst. log.* (trat. 6).

Trat. 3 al cărţii I din *Comp.* nu mai urmăreşte desfăşurarea primei părţi din *Inst. log.* Cap. 1 din *Comp.* (cart. I, trat. 3) corespunde ca titlu şi conţinut cap. 3 din trat. 3, cart. I al părţii a II-a din *Inst. log.*, pe care îl rezumă (capitolul respectiv din *Inst. log.* este scris sub formă de dialog, cu întrebări şi răspunsuri). Este interesant faptul că în ambele apare o greşeală comună (repetarea unui „se“).[33] Cap. 2 din *Comp.* (cart. I, trat. 3) corespunde în aceleaşi condiţii cap. 4 următor din *Inst. log.* (part. II, cart. I, trat. 3).

Trat. 3 din *Comp.* urmăreşte apoi desfăşurarea din trat. 4, cart. I al părţii a II-a din *Inst. log.* Astfel, cap. 3 din *Comp.* (cart. I, trat.3) prescurtează cap. 1 (part. II, cart. I, trat. 4) din *Inst. log.*, cu excepţia părţii acestuia referitoare la facultăţile sufletului (parte menţionată de Ieremia Cacavela şi în titlul capitolului; omisă în titlul din *Comp.*). Cap. 4 din *Comp.* (cart. I, trat. 3) îi corespunde cap. 2 din *Inst. log.* (part. II), iar cap. 5 din *Comp.* (cart. I, trat. 3) prescurtează cap. 3 din *Inst. log.* (part. II, cart. I, trat. 4). În continuare, *Comp.* urmăreşte desfăşurarea din trat. 6 al părţii a II-a, cartea I din *Inst. log.* Astfel, cap. 6 din *Comp.* (cart. I, trat. 3) corespunde cap. 2,

[33] *Comp.*, p. 20, şi *Inst. log.*, p. 111.

(part. II, cart. I, trat. 6) din *Inst. log.*, pe care îl prescurtează în maniera obişnuită; la fel, cap. 7 (cart. I, trat 3) din *Comp*, faţă de cap. 3 (part. II, trat. 6) din *Inst. log.*

Cartea a II-a, trat. 1 din *Comp.* urmăreşte în continuare desfăşurarea trat. 6 al părţii a II-a, cartea I din *Inst. log.* Astfel, cap. 1 (cart. II, trat. 1) din *Comp.* corespunde cu cap. 4 (part. II, cart. I, trat. 6) din *Inst. log.;* de data aceasta însă Cantemir se îndepărtează mai mult de modelul pe care îl reprezintă numai parţial. Aceeaşi situaţie apare în cazul cap. 2 (cart II, trat. 1) din *Comp.*, intitulat *De quantitate*, faţă de cap. 5 (part. II, cart. I, trat. 6) din *Inst. log.*, intitulat *De quantitate, in quo et de motu* – capitol mult mai întins decât cel corespunzător din *Comp.* Cap. 3 (cart. II, trat. 1) din *Comp.* se apropie însă din nou, cu excepţia ultimei părţi, care e mai concentrată, de cap. 6 (part. II, cart. I, trat. 6) din *Inst. log.* Cap. 4 (cart. II, trat. 1) din *Comp.* reprezintă o prescurtare foarte concentrată a cap. 7 (part. II, cart. I, trat. 6) din *Inst. log.*; acelaşi lucru este valabil despre cap. 5 (cart. II, trat. 1) din *Comp.*, faţă de cap. 8 (part. II, cart. I, trat. 6) din *Inst. log.* Cap. 6 din *Comp.*, intitulat *De quando et ubi*, nu figurează în *Inst. log.*, în schimb situaţia cap. 7 (cart. II, trat. 1) din *Comp.*, faţă de cap. 9 (part. II, cart. I, trat. 6) din *Inst. log.*, este analogă celor precedente.

Breviter: în ciuda faptului că desfăşurarea trat. 1 (part. II) din *Comp.* urmăreşte pas cu pas desfăşurarea trat. 6 (part. II, cart. I) din *Inst. log.* (cu excepţia cap. 6, care conţine însă numai două fraze scurte), se poate conchide totuşi, chiar şi la nivelul acesta simplu al confruntării mecanice (fără referinţă la conţinut), că trat. 1 (cart. II) din *Comp.* vădeşte o relativă independenţă faţă de modelul pe care îl urmează totuşi.

Trat. 2 din cartea a II-a a *Micului compendiu* începe cu un capitol prin care este reluată problema celor „cinci voci" ale lui Porphyrius. Cap. 1 (cart. II, trat. 2) din *Comp.* rezumă pe scurt problemele din cap. 1 (part. II, cart. I, trat. 5) din *Inst. log.* Cap. 2 (cart. II, trat. 2) din *Comp.*, intitulat *De genere et specie, in quo et de atomo*, rezumă capitolele 2 şi 3 (part. II, cart. I, trat. 5) din *Inst. log.*, intitulate: cap. 2, *De genere et specie, in quo et de relatione*, iar cap. 3, *De genere et specie, in quo et de atomo*. Cap. 3 (cart. II, trat. 2) din *Comp.* corespunde cap. 4 (part. II, cart. I, trat. 5) din *Inst. log.* În fine, cap. 4 (cart. II, trat. 2) din *Comp.* rezumă cap. 5 (part. II, cart. I, trat. 5) din *Inst. log.*

Breviter: tratatul al 2-lea din cartea a II-a a *Micului compendiu* este foarte concentrat. El redă în 10 pagini cele 43 de pagini din *Inst. log.* La Cantemir nu mai apare în acest tratat nici un capitol în plus.

Cartea a II-a din *Comp.* are două tratate. În primul este vorba despre silogism în genere (figuri, moduri etc.), iar în al doilea, despre silogismul demonstrativ.

Cap. 1 (cart. III, trat. 1) reprezintă o prescurtare a capitolelor 1 şi 2 (part. I, cart. II) din *Inst. log.* Exemplul de silogism şi explicaţiile sunt identice. Cap. 2 (cart. III, trat. 1) însă corespunde unui paragraf de la pag. 244-245 din partea a II-a (cart. II, trat. I, cap. 1). Cap. 3 (cart. III, trat. 1) din *Comp.* corespunde cap. 2 (part. II, cart. II, trat. 1) din *Inst. log.*, ca şi cap. 4 (cart. III, trat. 1) din *Comp.* faţă de cap. 3 (part II, cart. II, trat. 1) sau cap. 5 (cart. III, trat. 1) faţă de cap. 4 (part. II, cart. II, trat. 1), în care sunt enumerate numai legile silogismului, fără comentariile din *Inst. log.* Cap. 6 (cart. III, trat. 1) din *Comp.*, combină două capitole din *Inst. log.*: unul

din prima parte, cu exemple identice de moduri (part. I, cart. III, cap. 5) şi altul din partea a II-a, cu exemple identice pentru încălcarea regulilor (part. II, cart. II, trat. 1, cap. 4, p. ms 263-264). Aceeaşi situaţie se repetă în cap. 7 (cart. III, trat. 1) din *Comp.*, în care se combină cap. 6 (part. I, cart. III) cu acelaşi cap. 4 (part. II, cart. II, trat. 1, p. ms 264-265) din *Inst. log.* şi în cap. 8 (cart. III, trat. 1) din *Comp.*, în care se combină cap. 7 (part. I, cart. III) cu acelaşi cap. 4 (part. II, cart. II, trat. 1, p. ms 265-266).

Breviter: tratatul 1 din cartea a III-a a *Micului compendiu* urmează ca şi celelalte desfăşurarea lucrării *Inst. log.*, cu deosebirea că aici Cantemir combină materialul din prima şi din a doua parte a ultimei lucrări fie în capitole separate, fie în cadrul aceluiaşi capitol.

Cap. 1 din tratatul al 2-lea al cărţii a III-a din *Comp.* urmăreşte cap. 5 (part. II, cart. II, trat. 1) din *Inst. log.* Cap. 2 (cart. II, trat. 2) din *Comp.* rezumă foarte pe scurt cap. 6 (part. II, cart. II, trat. 1) din *Inst. log.* Cap. 3 (cart. II, trat. 2) din *Comp.* redă cap. 7 (part. II, cart. II, trat. 1) din *Inst. log.* cu exemple de sofisme identice. În *Comp.* însă, după încheierea „normală" a capitolului care, fiind şi ultimul din lucrare, se termină prin *Amèn*, mai urmează un adaos de o pagină, intitulat *De quinque indirectis modis*, care, în mod evident, nu-şi avea locul aici. Exemplele sunt copiate din *Inst. log.*, sfârşitul cap. 8 (part. I, cart. III).

Concluzia care rezultă din confruntarea textelor nu mai necesită nici o altă explicaţie: *Compendiolum universae logices institutionis* al lui Dimitrie Cantemir este o prezentare selectivă şi rezumativă (uneori sunt copiate pasaje şi exemple fără nici o transformare a textului) a unei părţi din conţinutul lucrării pe care am convenit s-o numim *Inst. log.*

Prima parte a lucrării *Inst. log.* nu coincide cu *Comp.*, cum afirmase Gr. Tocilescu, dar tot atât de neîntemeiată se dovedeşte şi afirmaţia lui că primele şase capitole din partea I a *Inst. log.* ar fi diferite de *Comp.*! Ceea ce diferă sunt paginile introductive şi dimensiunile lucrărilor.

În plus, făcând comparaţia inversă, se constată că o parte importantă din *Institutio logices proprie dictae* nu apare în *Compendiolum* sub nici o formă. Este vorba de tratatul 1 şi de primele patru capitole din tratatul 2, care nu au legătură directă cu logica.

D. *Institutio logices*. Analiza conţinutului

A vorbi despre conţinutul lucrării lui Dimitrie Cantemir *Compendiolum* înseamnă, cel puţin până la acest nivel al cercetării, a vorbi despre *o parte* din conţinutul lucrării *Inst. log.* Din această cauză, modul în care s-a vorbit despre conţinutul lucrării lui Cantemir (făcându-se abstracţie de *Inst. log.*) este, de cele mai multe ori, inadecvat. *Inst. log.*, cu cele două părţi ale sale, constituie mai mult

decât sursele[34] sau izvoarele[35] lucrării lui Cantemir – este însăşi *materia* acestei lucrări. Deci, nu este corect să ne întrebăm, de exemplu, „care sunt temele logice clasice pe care le concepe şi le dezvoltă Cantemir în opera sa", cum face Dan Bădărău; să-i găsim merite sau limite logice, care în realitate nu-i aparţin. Analiza *aportului* lui Cantemir, faţă de materialul de care a dispus, este o problemă diferită de simpla analiză de conţinut a lucrării *Comp.*, analiză care nu trebuie făcută independent de analiza lucrării *Inst. log.* Aceasta din urmă însă necesită o analiză independentă, deoarece descrierea textului a ridicat o serie de probleme.

a) *Raportul între întregul şi părţile lucrării* Institutio logices

Conform *Index*-ului, *Inst. log.* reprezintă *o singură* lucrare, alcătuită din *două* părţi. La o analiză superficială, s-ar părea că Dimitrie Cantemir a alăturat pur şi simplu două lucrări diferite, care în aparenţă nu au nici o legătură de conţinut, respectiv partea a II-a nu este o continuare a primei părţi. În plus, există capitole din partea I care apar şi în partea a II-a (cap. 18, cart. I, part. I, intitulat *De 5. vocibus Porphirii el 10 categoriis*, este dublat de cap. 1 – cap. 5, trat. 5, cart. I, part. II, unde problemele celor „cinci voci" sunt tratate *in extenso*; aceluiaşi cap. 18, cart. I, part. I, îi corespunde întregul trat. 6, cart. I, part. II, respectiv cap. 1 – cap. 10; cărţii a III-a, cap. 1 – cap. 8, din part. I, îi corespunde întreaga carte a II-a din part. II, cap. 1 – cap. 7).

În partea a II-a sunt reluate şi probleme mai stricte, cărora li se acordă capitole întregi, cum este problema *intenţiei*, tratată sumar în cap. 10 (cart. I, part. I), care constituie un capitol special în partea a II-a (cap. 3, *De Intentione*, cart. I, trat. 4).

Trebuie remarcat faptul că prima parte, după temele anunţate în titlurile capitolelor, *ar putea alcătui o lucrare independentă*. Ea ar conţine o parte introductivă (*prooemium*), o discuţie generală despre logică (cart. I, cap. 1 – cap. 4), despre operaţiile logice (cart. I, cap. 5), o expunere întinsă despre termeni (cart. I, cap. 7 – cap. 17), despre componentele propoziţionale (cart. II, cap. 1 – cap. 3), despre vorbire şi despre propoziţie (cart. II, cap. 4 – cap. 9) şi, în fine, expunerea silogisticii (cart. III, cap. 8). După sumar, ar părea ciudată doar modalitatea expunerii, respectiv dimensiunile neobişnuit de reduse; în rest, fiind abordate cele trei părţi clasice ale logicii referitoare la noţiune, judecată şi silogism.

După conţinut, apare însă evident că numai prima carte, intitulată *In Isagogem Porphirii prooemium* are o dezvoltare normală, cu excepţia ultimului capitol (cap. 18, *De 5. vocibus Porphirii et 10 categoriis*), care este pur enunţiativ. Prima carte a părţii I din *Inst. log.* reprezintă într-adevăr o *introducere* (*prooemium*) la *Isagoga* lui Porphyrius.

Cartea I conţine generalităţii despre logică, despre operaţiile intelectului şi despre anumite proprietăţi ale termenilor care ţin de antepredicamente, deci tocmai

[34] D. Bădărău, *op. cit.*, p. 147.
[35] *Ibidem*, p. 148.

elementele necesare pentru abordarea ulterioară a termenilor în funcție de proprietățile lor predicative.

Cartea începe cu câteva generalități despre păcatul originar (reluate și de Cantemir în *Comp.*) și despre șansa pe care Dumnezeu i-a oferit-o omului de a cunoaște adevărul cu ajutorul logicii, metoda prin care se poate ajunge la această cunoaștere fiind cea pe care *Filosoful* (*id est* Porphyrius) o numește *Isagoge*. Fiind vorba și în continuare despre aceste cuvinte de început, le redăm aici (în traducerea lui Dan Sluşanschi):

«Să fie într-un ceas bun începutul nostru întru creșterea însușirilor care înalță mintea de la preocupările copilărești până la culmile științei și care, chiar prin clinuri de peste tot povârnite și prin repezișuri de peste tot amenințătoare, duc totuși până la cunoașterea adevărului. Lumina acestui adevăr, pe care prin păcatul propriei sale răutăți și-o stinsese Lucifer, văzând-o <el> încă aprinsă și vie înlăuntrul omului și pizmuindu-l foarte cu meșteșugu-i înșelător și de tot plin de șicane, adică prin dialectica sofistică, a dat buzna asupra sexului mai slab al neamului omenesc. Astfel, luând neadevărul în locul adevărului, când Dumnezeu le spusese lor „În ziua în care veți mânca, veți muri", înșelătorul adăuga însă „Nu veți muri". El se străduia să se arate pe sine însuși drept arătătorul adevărului, iar pe Dumnezeu ca pe creatorul minciunii: (O, durere) și-a dobândit ținta, i-a momit pe primii înfăptuiți și i-a răpus înșelătorul; i-a părăsit <apoi> să rătăcească departe de adevăr în aceleași întunecimi ale neadevărului în care îi învăluise el însuși. Dar preaînaltul dregător al căderii omenești, după iubirea cea din veci cu care l-a îndrăgit pe om, s-a milostivit de prăbușirea lor și le-a înfățișat o făclie pentru a se putea ridica într-o oarecare măsură, chiar și în astă viață din negura aceasta întunecoasă a minciunii și a rătăcirii – ca să nu zic a morții – și le-a luminat înțelegerea cu Logica cea de aflat, care este metoda de a cuvânta cu șart, de a deosebi adevărul de neadevăr și – spre a sfârși cu un singur cuvânt – de a cunoaște adevărul. Această metodă a numit-o cu înțelepciune Filosoful „Isagoge", adică „Introducere". Căci ea introduce în <mult> dorita cunoaștere a adevărului și în regatul Filosofiei. Dar totuși să cercetăm pe scurt din definiția ei ce este Logica».

Definția logicii, care urmează imediat după cuvintele de început, pune accentul tocmai pe partea nominal-conceptuală (*circa voces rerum significativas per conceptus*), după care urmează expunerea generală despre termeni, împărțirea lor în mentali și verbali, adică tocmai problemele lăsate intenționat în suspensie, dar enunțate totuși de către Porphyrius la începutul celebrei sale *Isagoge*[36]. Faptul că ultimul capitol al primei cărți (*Inst. log.*, part. I), în care este vorba de „cele cinci voci", este atât de restrâns, dovedește că intenția cărții nu este expunerea lor, ci aceea de a oferi o pregătire în vederea acestora, un *prooemium*.

Cartea a II-a a primei părți din *Inst. log.*, ca și cartea a III-a, este mai redusă (cartea a II-a are 9 capitole și 19 pagini, iar cartea a III-a are 8 capitole și 17 pagini,

[36] „Astfel, cu privire la genuri și specii, fie că subzistă, fie că sălășluiesc numai în gândurile goale, fie că, și subzistente, sunt corpuri sau incorporale ... iată o temă pe care o voi lăsa de o parte" (Porfir, *Isagoga*, traducere românească de C. Noica, în „Revista de filozofie", nr. 3, 1966, p. 407).

ată de cartea I, care are 18 capitole şi 31 de pagini). Ea acoperă numai în mare problematica clasică a judecăţii. În cartea a III-a, silogismul este tratat, de asemenea, numai în accepţia de operaţie a intelectului, deci o tratare cu totul generală, scopul oricărei expuneri clasice a silogismului fiind *demonstraţia*, despre care aici nu se spune nimic.

Prin urmare, deşi prima parte din *Inst. log.* ar putea alcătui o lucrare separată, ea, la rândul ei, nu este unitară. Prima carte este mai întinsă şi are un scop precis. Ea ar putea, de asemenea, să alcătuiască o lucrare aparte. În sprijinul acestei teze vine şi faptul că celelalte două cărţi, la rândul lor, pot alcătui o lucrare aparte. Într-adevăr, primele două capitole din cartea a II-a (Cap. 1, *De Nomine*, şi cap. 2, *De Verbo*) conţin exact ceea ce se înţelege, în accepţie clasico-aristotelică, prin teoria noţiunii. Deci, cartea a II-a şi cartea a III-a, armonioase ca întindere şi conciziune, conţin, luate separat, întreaga problematică a logicii clasice. Din această cauză, concluzia la prima parte a lucrării *Inst. log.*, respectiv *Et haec de Logica succinte, brevitérque dicta sunt satis*, se referă în realitate numai la ultimele două cărţi, care sunt într-adevăr succinte, în timp ce prima carte este *mai extinsă* şi tratează probleme *speciale* ale logicii clasice.

Prin tematica sa, cartea I se apropie mai mult de aşa-numita logică „terministă", de logica în care prevalează analiza semantică a termenilor; celelalte două cărţi se apropie tematic de logicile obişnuite, clasico-aristotelice.

Din comparaţia celor două părţi ale lucrării *Inst. log.*, rezultă că partea a II-a reprezintă o extindere a primei părţi, cu reluarea *in extenso* a unor probleme din cartea I (part. I) şi a întregii cărţi a III-a (part. I). Cartea a II-a (part. I) *nu este reluată*. Din această cauză, partea a II-a din *Inst. log.*, în ciuda faptului că este mult mai întinsă decât prima, *nu poate alcătui o lucrare de logică separată*, căci îi lipseşte cel mai important lucru, şi anume teoria judecăţii.

Din moment ce partea a II-a a lucrării *Inst. log. nu este o continuare* a primei părţi şi *nu reprezintă nici o completare tematică* a acesteia (fiind dimpotrivă, mai săracă tematic), înseamnă că *unitatea* lucrării, dacă această unitate există, rezidă în *altceva*.

Un prim argument în favoarea unităţii îl constituie faptul că partea a II-a nu poate constitui o lucrare independentă de logică. Faptul că ea este atribuită de Cantemir lui Ieremia Cacavela l-a făcut pe Dan Bădărău să considere că ea „nu ridică nici o problemă"[37], „textul misterios" fiind prima parte. Or, dimpotrivă, indiferent cine ar fi autorul, cartea I din prima parte este o introducere la *Isagoga* lui Porphyrius, iar cărţile a II-a şi a III-a alcătuiesc o logică tradiţională mult prescurtată; dar ce alcătuieşte partea a II-a, care „nu ridică nici o problemă"? Dacă ea ar putea alcătui o lucrare independentă, atunci s-ar putea considera că Dimitrie Cantemir a copiat-o pur şi simplu alături de cealaltă sau de celelalte. Dar situaţia nu este aceasta.

Partea a II-a a lucrării *Inst. log.*, are două cărţi; prima, neintitulală, are şase tratate: trat. 1 conţine consideraţii generale despre filosofie; trat. 2 reia problema operaţiilor gândirii (patru capitole), abordată şi în prima carte; trat. 3 conţine

[37] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 140.

discuţii preliminare despre logică (patru capitole); trat. 4 intră în problematica logicii, mai ales prin ultimul capitol (cap. 3, *De Intentione*), prefigurând, până în acest moment, o amplă introducere la logică (cca 50 de pagini); trat. 5 intră *brusc* în discuţia celor „cinci voci". Aici trebuie menţionată însă fraza de început a trat. 5, care aruncă o primă lumină asupra întregii lucrări: *Quotupliciter accipiatur vox, diximus in Isagoge. Hic restat ut videamus quae sit particularis vox, quaeque universalis*[38]. Ea explică legătura cu partea I, numită aici *Isagoge*. Mai precis, este vorba de prima carte din partea I în care se discută pe larg despre *vox* în accepţia de *terminus*. Prin *Isagoge* nu poate fi înţeleasă aici introducerea la partea a II-a, căci în aceasta nu se tratează în mod special despre *vox*. Din modul de exprimare *diximus*, rezultă că *acelaşi* autor a făcut şi expunerea *De Termino* din *Isagoge*. Ea motivează şi manevra bruscă prin care se trece la cele „cinci voci" – existenţa deja a unui *prooemium* la acestea. Tot atât de brusc se trece la expunerea categoriilor (part. II, cart. I, trat. 6, cap. 1 – cap. 10) şi apoi la expunerea silogisticii (part. II, cart. II, trat. 1, cap.1 – cap. 7). Aici trebuie menţionată o frază analogă celei de la începutul tratatului 5 (part. II, cart. I), respectiv *Syllogismus ex Aristotere* (sic), *definiimus in Isagoge sufficienter* (part. II, cart. II, trat. 1, cap. 3, p. ms. 255), în care prin *Isagoge* se înţelege, de data aceasta în mod cert, cartea a III-a din prima parte.

Partea a II-a conţine, deci, o introducere amplă la logică, un tratat despre predicamente, unul despre categorii şi altul despre silogistică, toate dezbătute pe larg, dar fără să aibă o legătură directă între ele. Autorul precizează că acestea *sunt legate* de problematica tratată în prima parte. Pe de altă parte, trebuie amintită şi promisiunea care este făcută la sfârşitul primei părţi: *Et haec de Logica succinte, breviterque dicta sunt satis. De Logica autem proprie dicta anuente* (sic) *nostre vitae Patrono agemus in futuris*[39] şi, de asemenea, de titlul părţii a doua (din *Index*), care corespunde întru totul promisiunii făcute, respectiv: *Institutio logices proprie dictae*[40].

Din cele de mai sus, rezultă că *Inst. log.* este o lucrare deosebită, că ea *are*, în ciuda aparenţelor, o unitate a ei şi a fost alcătuită cu *un anumit scop*, bine determinat. Referinţele, de la o parte la cealaltă, ne lasă să înţelegem că structura ei a fost concepută de un singur autor, indiferent dacă problemele tratate au fost sau nu inspirate din alte lucrări. Partea a II-a, aşa cum a fost transcrisă de Cantemir, vizează direct prima parte. Ea reprezintă *o reluare şi o adâncire a problemelor considerate majore, descrise sumar sau numai enunţate în prima parte*. Cele două părţi ale lucrării reprezintă *două trepte de însuşire a cunoştinţelor de logică*: una, cu totul *sumară*, dar *completă*, precedată de o scurtă introducere la cea mai elementară parte a logicii, la predicabile; a doua, cu totul *specială*, dar incompletă, precedată de o introducere filosofică amplă la problemele generale ale logicii. Lucrarea cuprinde, în termenii autorului, o *Isagoge* şi o *Logica proprie dicta*.

[38] *Inst. log.*, part. II, cart. I, trat. 5, cap. 1, p. ms. 131.
[39] *Ibidem*, part. I, cart. III, cap. 8, p. ms. 74.
[40] *Ibidem*, *Index*, p. ms. 290.

Dar în felul acesta, pe baza analizei de conţinut a lucrării *Inst. log.*, se ajunge la o concluzie asemănătoare cu cea afirmată de Dan Bădărău, care s-a dovedit însă necorespunzătoare pe baza descrierii textelor[41]. Într-adevăr, *Isagoge in veritatis cognitionem* nu poate fi socotit ca titlu al părţii I din *Inst. log.* (datorită poziţiei pe care o ocupă). El are însă o oarecare legătură cu textul din *prooemium* la *Isagoga* lui Porphyrius[42], dar aici însăşi metoda pe care Filosoful (*id est* Porphyrius) o numeşte *Isagoge* este considerată o introducere *in veritatis cognitionem*. Faptul că partea I a lucrării *Inst. log.* este numită *Isagoge* chiar de către autor ar îndreptăţi titlul simplu de *Isagoge*, cu sensul general de „introducere" la o *Logica proprie dicta*. Titlul *Isagoge in veritatis cognitionem* ar fi şi el potrivit, mai ales că figurează în lucrare, deşi nu la locul cuvenit, dar el fiind atribuit deja operei lui Porphyrius ar duce la concluzia, pe care o trage de altfel Dan Bădărău, că ar fi vorba de însăşi *Isagoga* lui Porphyrius[43]. Dan Bădărău chiar confruntă cele două texte, afirmând că „impostura este evidentă"[44], mai mult, că lucrarea (respectiv partea I din *Inst. log.*) ar fi scrisă „de un autor anonim care vrea să se dea drept Porphyrius"[45].

Continuând pe aceeaşi linie, Dan Bădărău consideră că partea I din *Inst. log.* ar fi fost într-adevăr o lucrare care se numea *Isagoge*, care era prezentată ca aparţinându-i lui Porphyrius şi care ar fi circulat în Orient până foarte târziu, fiind confundată ulterior, chiar şi de Zenker, cu însăşi *Isagoga* lui Porphyrius[46]. Lucrul pare de la început incredibil, căci în secolul al XV-lea nimeni nu mai putea să facă o asemenea stângăcie, opera lui Porphyrius fiind bine cunoscută, încât să prezinte, indiferent ce text, ca aparţinând lui Porphyrius.

Chiar dacă partea I din *Inst. log.* s-ar numi *Isagoge* sau *Isagoge in veritatis cognitionem*, ea nu are nici o legătură cu textul *Isagogei* lui Porphyrius. Autorul, anonim sau nu, nu se substituie nicăieri lui Porphyrius, pe care îl numeşte *Philosophus*, ba, mai mult, el face un *prooemium* la *Isagoga* lui Porphyrius, iar în capitolul 18 (part. I, cart. I) vorbeşte despre cele „cinci voci" *ale lui* Porphyrius.

Termenul *Isagoge*, în contextul lucrării *Institutio logices*, are sensul general de „introducere la logica propriu-zisă", care constituie partea a II-a. Dar, pentru evitarea oricărei confuzii, este mai nimerit să se renunţe la titlurile parţiale, care (1) nu sunt puse la locurile cuvenite (*Isagoge in veritatis cognitionem* poate semnifica prima parte, dar şi întreaga lucrare), (2) nu sunt indicate cu precizie (*Isagoge* poate să se refere la cartea I, partea I sau la întreaga parte I) şi (3) nu sunt menţinute consecvent (*Inst. log.* apare ca titlu al întregii lucrări, la începutul lucrării şi în *Index*, dar apare şi ca titlu al părţii a II-a, cu completarea *ad mentem neotericorum philosophorum*; ca în *Index*, tot pentru partea a II-a, să apară drept *Institutio logices*

[41] *Vide* pp. 19–21.
[42] *Vide* textul tradus la p. 29 şi *Inst. log.*, p. ms. 3.
[43] Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 140.
[44] *Ibidem*, p. 141.
[45] *Ibidem*, p. 147.
[46] *Ibidem*, pp. 141–142.

proprie dictae). Cert este un singur lucru: că titlul lucrării este *Institutio logices* şi aceasta a fost concepută ca o lucrare unitară.

Dacă referinţele din partea a II-a atribuite lui Ieremia Cacavela îi aparţin cu adevărat acestuia, atunci el poate fi socotit *autorul întregii lucrări* (aici nu interesează dacă părţile lucrării sunt originale sau nu). Ceea ce totuşi derutează, în afara faptului că (1) Ieremia Cacavela nu este trecut de la început ca autor al întregii lucrări, este faptul că (2) ultima frază din partea a II-a, chiar cu titlul menţionat în *Index*, nu este promisă în continuare, ci în viitor (*in futuris*) şi că (3) după prima parte, Cantemir lasă patru pagini albe, nenumerotate, ceea ce sugerează că nu voia, poate, să se confunde cele două părţi şi, în fine, că (4) partea a II-a are totuşi titlul ei şi autorul clar menţionat (lucru pe care îl precizează şi acea însemnare scrisă în limba rusă). De aici se poate conchide fie că cele două părţi au fost scrise *în perioade diferite* şi, deci, copiate de Cantemir la un interval de timp (în ipoteza că ambele îi aparţin lui Cacavela), fie că prima parte a fost alcătuită de altcineva, independent de partea a II-a, dar totuşi *în vederea* unei astfel de părţi. În această situaţie, nu este exclus ca însuşi Cantemir să fi alcătuit partea I, deşi Dan Bădărău atrage atenţia, pe bună dreptate, că „nimic nu atestă că suntem în prezenţa unei opere a lui Dimitrie Cantemir, nicăieri nu aflăm o indicaţie în acest sens“[47]. Ar părea de altfel curios ca Ieremia Cacavela (dascălul) să continue o lucrare a lui Cantemir (elevul). Căci, indiferent dacă a fost scrisă sau nu la distanţă în timp, partea a II-a, prin structura şi referinţele sale, vizează prima parte şi nu poate alcătui o lucrare independentă.

Prin urmare, în ciuda celor patru reticenţe menţionate, se poate considera că lucrarea *Institutio logices a fost alcătuită în întregime de Ieremia Cacavela*, chiar dacă prima nu reprezintă decât simpla copie a uneia sau două lucrări străine, căci pare puţin probabil ca Dimitrie Cantemir să fi intervenit în lucrarea lui Cacavela (partea a II-a) cu acele referinţe la partea I. Faptul că numele lui Cacavela nu este trecut de la început în capul întregii lucrări şi nu este trecut nici la partea I ar putea să dovedească tocmai contribuţia lui minimă la alcătuirea primei părţi, dar nimic în plus.

b) *Conţinutul părţilor analizate separat*

Independent de modul în care este prezentată lucrarea *Institutio logices* şi de titlurile, mai mult sau mai puţin potrivite, care apar în expunere sau în *Index*, din punctul de vedere al conţinutului, lucrarea are o altă structură.

Tematic, se desprinde cartea I din partea I, intitulată *In Isagogem Porphirii prooemium*, cu cele 18 capitole, ea alcătuind o expunere unitară, care nu are o legătură directă cu restul părţii I. La fel se desprind cărţile a II-a şi a III-a din partea I, ambele având aproape aceeaşi întindere, fiind expuse în acelaşi stil şi alcătuind de asemenea o unitate, un fel de „logică prescurtată“. Din partea a II-a se desprind, atât tematic, cât şi ca modalitate de expunere (lejeră, şcolărească, prin obiecţii fictive şi răspunsuri),

[47] *Ibidem*, p. 140.

tratatele 1, 2, 3 şi 4 (cart. I). Urmează trei părţi bine delimitate şi tratate în spirit scolastic, sobru, concis şi însoţite de numeroase scheme (part. II, cart. I, trat. 5; part. II, cart. I, trat. 6 şi part. II, cart. II, trat. 1). Aceste părţi, separate tematic, trebuie analizate fiecare în parte.

Institutio logices
partea I, cartea I

Cuvântul introductiv (*vide* traducerea românească de la 4, a) este o pledoarie pentru logică, cu ajutorul căreia poate fi distins adevărul de fals; vinovat pentru amestecul lor fiind diavolul (Lucifer). *Isagoga* lui Porphyrius este o metodă prin care se poate pătrunde în domeniul logicii, respectiv al cunoaşterii adevărului. Scopul cărţii este acela de a pregăti cititorul pentru a-şi însuşi această metodă – metoda fiind în acest caz studiul *predicabilelor*, care la rândul lor pregătesc studiul *predicamentelor* (al categoriilor).

Se începe cu definiţia logicii ca artă instrumentală a filosofiei, deci cu o definiţie de tip clasico-aristotelic, în care este pus accentul pe raportul între concepte, cuvinte şi lucruri, exact în maniera obişnuită a comentatorilor greci ai *Organon*-ului aristotelic[48]. Această definiţie coincide cu cea dată de Teofil Coridaleu în lucrarea *Eis hapasan ten logiken tou Aristotelous hypomnemata kai zetemata*. Acest lucru a fost observat de Valeriu Streinu[49], dar nu în legătură cu definiţia din *Inst. log.*, ci cu definiţia reprodusă şi prescurtată de Cantemir în *Comp.* (p. ms. 1)[50]. Confruntarea definiţiilor arată în mod evident că Dimitrie Cantemir nu a reprodus definiţia lui Coridaleu, ci definiţia din *Inst. log.*

Coridaleu, în lucrarea amintită, face o expunere amplă în legătură cu această definiţie (aproape 80 de pagini), justificând cu lux de amănunte fiecare cuvânt utilizat. Aceasta ar pleda destul de convingător pentru a considera că definiţia respectivă îi aparţine. Aceeaşi definiţie este reprodusă şi în lucrarea lui Coridaleu *Prooimion eis logiken*[51]. Dar tot Valeriu Streinu menţionează că Jacobus Zabarella (1532–1589) folosea o definiţie aproape identică cu aceasta[52]. Este vorba, deci, de o definiţie tradiţională, cel puţin pentru Şcoala averroistă de la Padova; J. Zabarella are ca discipol pe Cesare Cremonini (1552–1631), ultimul reprezentant de seamă al tendinţei de conciliere a aristotelismului alexandrin (inspirat de *Comentariile* lui

[48] *Vide* în acest sens chiar părerea lui Porphyrius, în Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la categoriile lui Aristotel*, Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p. 44 *sq*.

[49] V. Streinu, *La définition de la logique chez Théophile Corydalée*, în „Revue roumaine des sciences sociales", série de philosophie et logique, nr. 2, 1969, p. 255.

[50] *Vide* şi V. Streinu, *Cu privire la Compendiolum universae logices institutionis al lui Dimitrie Cantemir*, în *Probleme de logică*, vol. IV, Bucureşti, Editura Academiei, 1972, şi, de asemenea, *Essai sur la logique de Cantemir*, în „Revue roumaine des sciences sociales", série de philosophie et logique, nr. 4, 1973, p. 410.

[51] *Cf.* T. Corydalée, *Introduction à la logique*, Bucureşti, Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen, 1970, p. 13.

[52] V. Streinu, *op. cit.*, p. 410, n. 27.

Alexandru din Afrodisias) cu cel averroist[53] – Cremonini de altfel a fost profesorul de filosofie al lui Coridaleu (Padova, 1606–1613)[54]. Or, având în vedere faptul că Teofil Coridaleu nu era un logician original, ci un comentator târziu al operei logice a lui Aristotel, care, după cum a dovedit C. Noica, obişnuia să transcrie pasaje întinse din comentatorii antici[55], este aproape sigur că a împrumutat această definiţie, dar aceeaşi sursă putea să fie şi la dispoziţia lui Ieremia Cacavela. Definiţia apare de altfel şi la Gasparus Bartholinus, în două lucrări publicate în 1618 (*Logica est habitus intellectualis organicus a Philosophis et habitu Philosophiae genitus, secunda noemata ex primis efficiens, ut sint instrumenta discernendi verum a falso*)[56]. Definiţia este foarte apropiată de cea care apare la Zabarella (*Est enim logica habitus intellectualis seu disciplina instrumentalis a philosophis ex philosophiae habitu genita, quae secundas notiones in conceptibus rerum fingit et fabricat, ut sint instrumenta, quibus in omni re verum cognoscatur et a falso discernatur*)[57].

Prin urmare, este greu de susţinut, deşi acest lucru nu este exclus, că Ieremia Cacavela a împrumutat definiţia logicii de la Coridaleu, din moment ce aceasta nu-i aparţinea numai lui Coridaleu, ci devenise un loc comun în logica vremii, chiar înainte de scrierile lui Coridaleu.

Continuarea expunerii de altfel este străină de concepţia lui Coridaleu şi de cadrul clasico-aristotelic, căci după explicitarea termenului de „logică", aceasta este caracterizată pe baza intenţiilor *prime* şi *secunde*. Logica este apoi împărţită în *naturală* şi *artificială*, iar intelectul este caracterizat prin cele trei operaţii pe baza cărora se ajunge la formele logice (*terminus, propositio, syllogismus*). Toate acestea erau, de asemenea, locuri comune în logica vremii şi se găsesc în majoritatea lucrărilor de logică occidentală[58]. Mai interesant pare faptul că analiza ulterioară, împărţirea termenilor în mentali, verbali şi scriptici; categorematici, sincategorematici, de primă şi de a doua intenţie; univoci şi echivoci etc., fără abordarea însă a problemelor clasice legate de proprietăţile termenilor, corespunde în mod curios cu maniera lui Wilhelm Occam din prima parte a celebrei sale *Summa Logicae*. Tot la Occam întâlnim împărţirea termenilor în *incomplexa et complexa*, prin ultimii înţelegându-se, ca în *Inst. log.* (part. I, cart. I, cap. 12), propoziţiile[59]; considerarea termenilor numai ca părţi ale propoziţiei[60] (*Inst. log.*, part. I, cart. I, cap. 19); considerarea termenilor universali prin predicaţie[61] (*Inst. log.*, part. I, cart. I, cap. 14).

[53] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1880, p. 15.

[54] C. Tsourkas, *La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée*, în T. Corydalée, *op. cit.*, p. XVI.

[55] C. Noica, *Aristotelismul în Principatele Române în sec. XVII-XVIII*, în „Studii clasice", vol. IX, 1967, pp. 258–260.

[56] G. Bartholinus, *Logicae peripateticae praecepta*, Wittenbergae, 1618, p. 1, şi *Enchiridion logicum ex Aristotele*, Wittenbergae, 1618, p. 1.

[57] J. Zabarella, *Opera logica*, Coloniae, 1597, p. 52 (*apud* V. Streinu, *op. cit.*, p. 410).

[58] *Vide* şi V Streinu, *op. cit.*, pp. 412–413, care, ignorând lucrarea *Inst. log.*, caută printre astfel de lucrări sursa de inspiraţie a lui Cantemir.

[59] *Cf.* C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. III, Berlin, 1955, p. 333.

[60] *Ibidem*, p. 344.

[61] *Ibidem*, p. 349.

În plus, la Occam urmează, în cadrul aceleiaşi părţi, expunerea despre predicabile şi categorii, care constituie şi capitolul final din *Inst. log.* (part. I, cart. I), cap. 18 – capitol pur enunţiativ. Toate acestea sugerează faptul că *prooemium*-ul, care alcătuieşte prima carte din partea I a lucrării *Inst. log.*, a fost inspirat de una sau mai multe lucrări cu orientare occamistă, nominalist-scolastică moderată.

Mai trebuie adăugat faptul că în *Inst. log.* antepredicamentele aristotelice (omonime, sinonime etc.) apar numai în forma scolastică occidentală (termeni echivoci, univoci etc.), ceea ce sugerează, de asemenea, o sursă mai îndepărtată de simplele comentarii (à la Coridaleu) ale logicii lui Aristotel.

În referatul lui R. Wahle asupra lucrării *Comp.* se acordă puţină importanţă primelor capitole, reţinându-se doar împărţirea logicii în naturală şi artificială şi cele trei operaţii ale intelectului – detalii cu totul nesemnificative, care se regăsesc în multe lucrări ale vremii. Din această cauză, lucrarea lui Ulloa, *Dialectica sive Logica minor*[62], desemnată ca sursă de inspiraţie numai pe baza acestor detalii, nu aduce nimic nou[63]. Astfel de detalii apar şi în *Logica Hamburgensis* a lui Joachim Jungius, menţionată şi ea în *Referat* ca sursă[64], dar nu pentru această parte (este vorba de operaţiile intelectului; definiţia logicii după Zabarella şi împărţirea termenilor)[65]. V. Streinu mai menţionează circa douăzeci de autori la care mai apare una sau alta dintre aceste probleme. Din toate acestea nu se poate conchide altceva decât faptul că problemele respective erau locuri comune în logica Occidentului din secolul al XVII-lea, ca şi în logica anterioară şi ulterioară acestei perioade[66].

Ceea ce trebuie reţinut este faptul că această carte corespunde într-adevăr scopului propus; că este o bună pregătire la *Isagoga* lui Porphyrius; că oferă elementele necesare pentru înţelegerea predicabilelor şi a predicamentelor, fără să intre în amănuntele specifice ale analizei scolastice a proprietăţilor termenilor, care presupune un studiu al termenilor în sine şi pentru sine, independent de perspectiva lor categorială.

Trebuie menţionat, de asemenea, că în primele şapte capitole ale acestei cărţi întâlnim şi referiri, ce-i drept cu totul generale, la Aristotel şi la operele acestuia.

Stilul este concis şi sobru, dar uneori se intervine şi cu întrebări şi răspunsuri care presupun o regândire a materialului din care s-a inspirat autorul. Este cazul capitolelor 8, 11 şi 12 (part. I, cart. I). Nu se face abuz de stilul dialogat. Întrebările sunt introduse prin *At dices?*, iar răspunsurile prin *Respondeo*.

---

[62] Dan Bădărău se îndoieşte de existenţa acestei lucrări, ca şi de existenţa autorului (Ulloa), punând într-o lumină nefavorabilă *Referatul Wahle*. V. Streinu a găsit însă autorul şi lucrarea semnalate de W. Risse, în *Bibliographia logica*, vol. I, Hildesheim, 1965.

[63] Valoarea *Referatului Wahle* a fost contestată de Dan Bădărău (*op. cit.*, pp. 137–139), în special pe motivul că lucrarea lui Canternir este inspirată din *Inst. log.* Dar sursele menţionate de Wahle pentru *Comp.* ca şi cele menţionate de V. Streinu, tot pentru *Comp.*, pot fi discutate ca surse ale lucrării *Inst. log.*

[64] Gr. Tocilescu, *Ms. rom.*, 5148-I, fila 232.

[65] J. Jungius, *Logica Hamburgensis*, Hamburg, 1638, pp. 5–11.

[66] Probleme analoge, în special împărţirea logicii, apar şi la Johann Claubergius, *Logica contracta*, Cibinii, 1721, p. 2 *sq.*

Institutio logices
partea I, cartea a II-a şi cartea a III-a

Structura generală a acestor cărţi corespunde tratatelor de inspiraţie clasico-aristotelică. Cartea a II-a urmăreşte desfăşurarea lucrării lui Aristotel *De Interpretatione*, iar cartea a III-a prezintă silogistica.

Capitolele 1 şi 2 (*De Nomine* şi *De Verbo*) încep cu definiţiile luate din Aristotel[67], după care urmează explicitarea lor în maniera obişnuită a *Comentariilor* clasice, adică lămurind fiecare cuvânt al definiţiei luat în parte. Se încearcă şi un stil dialogat, cu întrebări şi răspunsuri pe marginea problemelor discutate, exact în maniera cărţii I.

Capitolele 3 şi 4 urmăresc în continuare problemele din lucrarea lui Arislotel: tipurile de nume şi verbe şi tipurile de vorbire. Sursa de inspiraţie a acestor capitole este evident aristotelică

Capitolul 5 (*De Propositione*), deşi conţine probleme de tip aristotelic, este conceput în manieră scolastică obişnuită, simplistă.

Capitolul 6 are un titlu (*De Determinatis, et indeterminatis Propositionibus*) care nu presupune nici o legătură cu problemele tratate, respectiv cu împărţirea propoziţiilor în categorice şi ipotetice, simple şi modale (*cum modo*), afirmative şi negative.

Capitolele 7 şi 8 sunt evident nearistotelice. Ele introduc distincţii scolastice ale modalităţilor, ca necesarul propriu şi necesarul impropriu. Necesarul propriu este apoi divizat în funcţie de cele patru cauze: activă, finală, formală şi materială. Necesarul impropriu este caracterizată prin raportul între gen şi proprietate. Propoziţiile contingente sunt, de asemenea, împărţite în trei: *ad plus, ad minus, ad unguem,* iar cele imposibile sunt la rândul lor proprii şi improprii – toate acestea fiind distincţii nearistotelice. Acelaşi lucru poate fi spus şi despre ultimul capitol al cărţii a II-a, care tratează despre contrarietatea propoziţiilor.

Expunerea silogismului din cartea a III-a nu conţine nimic deosebit. Este definit silogismul în manieră aristotelică[68]; este comentată definiţia, iar apoi, în manieră simplist scolastică, se vorbeşte despre componentele silogismului, despre figuri (regulile acestora) şi despre moduri.

Trebuie remarcat faptul că nu se dau explicaţii care să justifice denumirile modurilor. Sunt menţionate doar prescurtările *a, e, i, o* pentru cele patru tipuri de

[67] Intenţionând să dovedească filiera coridaleiană a lucrării *Comp.*, V. Streinu compară definiţiile din *Comp.* cu cele din lucrarea lui Coridaleu, ceea ce nu dovedeşte nimic, căci ele apar la toţi comentatorii, fiind citate din Aristotel. Mai mult, definiţia verbului în *Inst. log.* şi *Comp.* este identică cu cea aristotelică, pe când definiţia lui Coridaleu *nu* (*vide* Aristoteles, *De Interpr.*, III, 166, 6–7; *Inst. log.*, part. I; cart. II, cap. 2, p. ms. 35; *Comp.*, cart. I, trat. 2, cap. 2, p. ms. 12, şi T. Corydalée, *op. cit.*, p. 125).

[68] Afirmaţia lui V. Streinu (*Cu privire la Compendiolum*, p. 106) că definiţia aceasta este făcută „mai exact în termeni corydaleini" nu poate fi susţinută, deoarece „definiţia lui Coridaleu" este de fapt chiar definiţia lui Aristotel (*Anal. Pr.*, I, 1, 24b, 18–20), pe când definiţiei din *Inst. log.*, ca şi celei din *Comp.*, îi lipseşte ultima parte (*to tauta einai* = prin faptul că acestea sunt), care, în viziunea aristotelică, este de mare importanţă.

propoziţii. În plus, nu se vorbeşte nimic despre reducerea silogismelor din celelalte figuri la figura I. Din această cauză, în figura a II-a, în locul denumirii *Cesare* a putut să apară denumirea *Celantes* (mod indirect al figurii I, care presupune conversiunea simplă a concluziei *e*, respectiv *es - s = conversio simplex*, pentru a se ajunge la modul *Celarent*) şi invers. Considerând modurile independent de semnificaţia uzuală a literelor „s", „m" şi „c", înlocuirea lui *Cesare* prin *Celantes* şi invers nu înseamnă nimic grav, fiind vorba de aceleaşi judecăţi (*e, a, e*). Trebuie remarcat, în treacăt, faptul neesenţial că modul în discuţie (*Cesare*, care apare în loc de *Celantes*) a fost transcris ca *Celare* în *Comp.* (ediţia din 1878), lucru care ar părea şi mai curios, căci *Celare* ar aminti de *Celarent*. În manuscrisele microfilmate, atât în *Inst. log.* (Mm. 7, p. ms. 73), cât şi în *Comp.* (Mm. 5, p. ms. 92), modul este scris cu „ſ"=*s* lung, respectiv *Ceſare*. Ce-i drept, celelalte moduri sunt scrise cu *s* normal, afară de *Pareſo* şi *Feriſon*, iar litera „l" apare întotdeauna diferită de „ſ". În consecinţă, dacă „ſ" este considerat „l" în *Ceſare*, atunci ar trebui scris *Parelo* şi *Ferilon*, ceea ce nu este cazul, cel puţin pentru ultimul, care apare întotdeauna în forma *Ferison*. Mai curios este însă faptul că *Cesare* (considerat mod indirect al figurii I), denumire de uz latin, apare alături de patru alte denumiri, dintre care prima este de uz grecesc şi apare la Psellus[69] (*Gra(m)masi, Cesare, Amisti, Pareso, Limenos*)[70].

Această însirare nu mai respectă regula obişnuită în aceste cazuri, adică prima literă a modului indirect să fie aceeaşi cu prima literă a unui mod direct (din figura I). Autorul a transcris aceste denumiri ignorând această regulă. De aici se pot conchide două lucruri: (1) fie că autorul a ignorat în mod voit regula (el ignorând de altfel şi regulile reducerii la figura I), pentru a găsi denumiri mai simple (ca sonoritate); în sprijinul acestei teze ar veni şi faptul înlocuirii arbitrare a lui *Celantes* cu *Cesare*; (2) fie că autorul, neţinând cont de regulă, a luat pur şi simplu aceste denumiri fără să-l intereseze consecinţele. În această ultimă situaţie intervin însă alte două posibilităţi: (2. 1) fie că denumirile au fost luate de la un autor pentru care, ca şi pentru Psellus, nu conta nici regula amintită, deci literele iniţiale puteau să fie oricare (Psellus le-a ales ca să aibă înţeles pe greceşte), şi nu contau nici regulile reducerii modurilor la figura I, deci nu introducea litere speciale pentru operaţiile reducerii; (2.2) fie că denumirile au fost luate de la un autor care avea alte litere iniţiale pentru modurile figurii I. Ultima alternativă cade, deoarece *Pareso* şi *Limenos* ar fi trebuit să aibă aceeaşi literă iniţială (ca la scolastici *Fapesmo* şi *Frisesomorum* sau ca la Teofil Coridaleu, *Tasenmo* şi *Tienmo*). Este clar, de asemenea, că restul literelor, ca şi cele iniţiale, nu au semnificaţia reductivă, căci dacă „r" şi „s" din *Pareso*, de exemplu, ar putea să însemne *conversio per accidens* şi, respectiv, *conversio simplex*, ar lipsi totuşi un semn pentru metateză, iar în *Limenos* în loc de „n" ar trebui să apară „s" şi semnul pentru metateză, iar „s" final ar trebui să dispară.

[69] C. Prantl, *op. cit.*, vol. II, Berlin, 1955, p. 283.

[70] Denumirile latine ale modurilor indirecte sunt: *Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum*, iar cele greceşti (Psellus): *Grammasin, Etaxe, Charisi, Partenox, Hieron.*

Afirmaţia lui Dan Bădărău că acestea sunt „denumiri pe care le găsim în logicile greceşti"[71] nu poate fi susţinută numai pe baza lui *Grammasi*, căci *Cesare* (sau chiar forma *Celare*) se găseşte în logicile latine, iar celelalte denumiri nu au mai fost semnalate nici la greci, nici la latini, ceea ce nu exclude totuşi posibilitatea ca ele să fie împrumutate.

Ciudat rămâne doar faptul că având la dispoziţie denumirile latine uzuale pentru modurile directe, autorul nu a dispus şi de celelalte (pentru modurile indirecte) sau nu a dorit să le utilizeze.

Dan Bădărău îi reproşează lui Cantemir definirea incorectă a termenului mediu în prima figură[72], considerând că această eroare este o „moştenire" din „tratatul anonim". În realitate, definiţia din „tratatul anonim" este corectă (*medius terminus subiiacitur maiori extremo, et praedicetur de minori extremo*[73]).

Tratarea silogisticii în această carte este evident foarte sumară, dar corectă. Aici nu pot fi însă indicate nici măcar surse generale de inspiraţie, Apariţia denumirii *Grammasi* ar putea sugera, dacă nu o sursă, o influenţă grecească cel puţin pentru modurile indirecte, dar nimic mai mult.

Stilul cărţilor a II-a şi a III-a din partea I a lucrării *Inst. log.* este acelaşi cu stilul cărţii I. În limita îngăduită de rigiditatea problemelor tratate, mai ales a celor silogistice, este folosit şi stilul dialogat.

Cărţile în discuţie reprezintă o expunere simplistă a logicii, majoritatea problemelor fiind doar enunţate. Este evident că o asemenea expunere a logicii este lipsită de orice pretenţii. De altfel, autorul încheie brusc expunerea, promiţând completarea cuvenită.

Institutio logices

partea a II-a, cartea I, tratatele 1 şi 2

Definiţia generală a filosofiei (trat. 1), făcută în spiritul scolasticii teologice, şi împărţirea ei nu interesează în acest context (ele nefiind preluate nici de Cantemir). Cele câteva cuvinte referitoare la istoria filosofiei, care urmează, sunt nesemnificative; enumerarea facultăţilor sufletului (vegetativ, senzitiv, raţional) aminteşte însă de concepţia aristotelică din *De Anima*.

Operaţiile intelectului (trat. 2, cap. 1) sunt cele amintite în partea I: *apprehensio simplex, iudicium* şi *discursus*. Cu ocazia enumerării tipurilor de *habitus*, printre care şi *habitus primorum principiorum*, este amintită legea noncontradicţiei în formă disjunctivă *quodlibet esse, vel non esse* (*Inst. log.*, part II., cart. I, trat. 2, cap 2, p. ms. 89), iar cunoaşterea ştiinţifică este definită prin discursul demonstrativ, cert, evident şi necesar (lipseşte doar atributul universalităţii), spre deosebire de înţelepciune, artă, prudenţă, opinie, credinţă şi *habitus erroris*. Toate acestea sunt împărţite apoi în *speculative* şi *practice*.

---

[71] D. Bădărău, *op. cit.*, p. 329.

[72] *Ibidem*.

[73] *Inst. log.*, p. ms. 64.

Această împărţire a cunoştinţelor, a ştiinţelor şi a filosofiei în genere (uneori în teoretice şi practice sau speculative şi active) a fost amplu dezbătută de Avicenna[74], reluată de Albertus Magnus[75] şi Roger Bacon[76] şi devenită apoi un loc comun în filosofia scolastică.

Se fac consideraţiuni întinse (trat. 2, cap. 3) despre obiectele materiale şi despre obiectele formale ale cunoaşterii, pregătindu-se treptat terenul pentru abordarea problemelor care ţin în mod special de logică. Analiza raportului între act, potenţă şi *habitus* conţine elemente naturaliste de tip aristotelic (trat. 2, cap. 4).

Întreaga expunere, făcută, după mărturia autorului, *antequam descendamus ad quaestiones prooemiales* (trat. 1, p. 75), conţine generalităţi filosofice de coloratură aristotelico-scolastică, cu dese inflexiuni teologice. Ea oferă într-adevăr un cadru corespunzător pentru a justifica la un nivel mediu de generalitate locul logicii faţă de celelalte ştiinţe, încadrate şi ele în filosofie, prin însăşi posibilitatea lor de a fi – punct de vedere peripatetic. De altfel, autorul se înscrie singur printre peripatetici, considerând că, în succesiunea filosofilor, *Ultimus fuit Aristoteles.*

Stilul acestor capitole este unitar, dar diferit de acela din prima parte. În ciuda faptului că problemele abordate nu sunt tehnice şi pot fi considerate şi din alte puncte de vedere, autorul nu mai face uz de stilul dialogat. Având în vedere formaţia scolastico-teologică a lui Ieremia Cacavela, chiar dacă problemele abordate sunt clasic-aristotelice sau modernist-scolastice, se poate considera că expunerea lor, în această formă, ar fi putut să-i aparţină autorului, deşi stilul expunerii diferă şi de acela utilizat în continuare.

Institutio logices
partea a II-a, cartea I, tratatul 3

Intitulat *Disputatio Prooemialis*, tratatul 3, cu cele patru capitole ale sale, diferă ca stil de cele precedente, dar şi de cele din prima parte. Stilul dialogat ia aici forma unui şir continuu de obiecţii şi răspunsuri prin „probe".

Tema centrală o constituie natura logicii ca disciplină, încadrarea ei printre disciplinele speculative sau practice. Se consideră că logica este o ştiinţă speculativă, strictă, care trebuie distinsă de logica practică (dialectica), aceasta ţinând de un *habitus* diferit – poziţie cunoscută în logica vremii (Occam: *aliquam partem logicae esse practicam et aliam speculativam*)[77]. Logica practică este considerată artă. Subiectul formal al artei logice îl constituie intelectul, dar nu după prima, ci numai după a doua şi a treia operaţie a minţii. Dar logica nu este întotdeauna necesară, în unele situaţii este suficientă „lumina naturală" (*naturale lumen*) înnăscută; logica este necesară în domeniul ştiinţelor, unde se face apel la demonstraţii certe; logica este *instrumentum scientiarum.*

[74] C. Prantl, *op. cit.*, vol. II, pp. 326–327, fr. 71.
[75] *Ibidem*, vol. III, pp. 90–91, fr. 360–365.
[76] *Ibidem*, vol. III, p. 122, fr. 561.
[77] *Ibidem*, vol. III, p. 331, fr. 743.

Institutio logices
partea a II-a, cartea I, tratatul 4

Tratatul 4 vine în continuarea celor anterioare prin capitolul 1, în care sunt abordate probleme gnoseologice, pe baza cărora este definită ştiinţa drept cunoaştere a universalului (*cognitio universalium*). Facultăţile gneoseologice ale sufletului sunt: intelectul, mintea, fantezia şi simţul; ultimelor revenindu-le, din perspectiva ştiinţei, doar sarcina de a le pregăti pe primele.

Modalitatea expunerii este din nou diferită; stilul dialogat nu mai apare nici în primul capitol şi nici în cele următoare, care de altfel nu au o legătură directă cu expunerea anterioară.

Capitolul 2 (*De Divisione*) face vădită intenţia de a introduce problema predicabilelor prin intermediul diviziunii, care se face *prin sine*, în genuri, specii şi indivizi, sau *accidental*, de la esenţă la accidente şi invers. Capitolul 3 (*De Intentione*) nu mai are nici măcar această legătură de perspectivă. Aici este introdusă o accepţie specială a intenţiei, împărţită în *intentio prima* şi *intentio separata* sau *pura*. *Intentio prima* corespunde mai degrabă abstracţiei, în sens aristotelic, căci ea constă în a concepe separat ceea ce este unit în natură, iar *intentio separata* în a concepe lucruri inexistente. Este vorba mai degrabă de a institui două tipuri de diviziune (făcând legătura cu capitolul anterior): una înfăptuită în conformitate cu *intentio prima*, deci vizând despărţirea a ceva real de ceva real (culoarea unui corp de corpul colorat) şi alta în conformitate cu *intentio secunda*, adică vizând despărţirea a ceva ideal, dar fantastic (*fictio mentis humanae*), de ceea ce este real. Scopul acestui capitol este greu de precizat. Problematica lui de altfel nu mai revine în cursul lucrării decât accidental (*Inst. log.*, part. II, cart. I, trat. 5, p. ms. 154).

Institutio logices
partea a II-a, cartea I, tratatul 5

Primul capitol al acestui tratat (*De Quinque Vocibus*) începe, în mod neaşteptat, în ciuda întinselor pregătiri prooemiale din această parte şi în ciuda abordării deja a predicabilelor (cap. 2, trat. 4), dintr-o perspectivă general filosofică, cu referinţa, menţionată deja, la *Isagoge*, deci la partea I a lucrării (*Quotupliciter accipiatur vox, diximus in Isagoge*)[78]. Cu alte cuvinte, tratatul 5 nu are nici o legătură cu introducerea, care putea, din acest punct de vedere, să lipsească. Într-adevăr, ea se referă la o cu totul altă perspectivă a logicii decât aceea pe care o poate oferi un studiu *de vocibus*.

Se vorbeşte mai întâi (cap. 1) despre cele cinci predicabile în genere, urmărindu-se legătura acestora cu esenţa şi perspectiva lor în cadrul predicaţiei, adică exact în felul obişnuit de a vorbi al lui Porphyrius. Sunt utilizate multe exemple şi la fiecare sfârşit de capitol apare câte o schemă.

[78] *Inst. log.*, part. II, cart. I, trat. 5, p. ms. 132.

Expunerea este deosebit de amănunţită. Se intră în tot felul de consideraţii şi se fac distincţii chiar şi pe baza unor criterii lipsite de importanţă, cum ar fi împărţirea genului (cap. 2) în natural *a Patre* şi local *a Patria*, împărţire pomenită de Porphyrius numai în treacăt (de la Heracles Heraclizii, de la Cecrops Cecropizii)[79], căci acestea nu sunt accepţii filosofice ale genului. Mergând însă pe această linie, autorul simte nevoia să introducă şi anumite detalii despre *relaţie* (al cărei loc este între *predicamente* şi despre care va mai vorbi o dată. Aceasta, pentru a preciza relaţia de paternitate (geneză), care este şi mai îndepărtată de accepţia filosofică a genului. Cu această ocazie, vorbeşte şi despre relaţii ca servitutea (*Sorte*), relaţia de la profesor la discipol (*Artificialis*) sau de la prieten la prieten (*Ex arbitro*).

În capitolul 3, vorbind despre genurile supreme, enumeră cele cinci genuri platonice şi discută despre categoriile lui Aristotel. Cu această ocazie, împarte entităţile corespunzătoare predicabilelor în genere, după o schemă care aminteşte disputa universaliilor, dar în loc de *res* apare *multa*. Poziţia autorului este eclectică à la Albertus Magnus sau Thomas de Aquino. Cele care se spun (*illa quae dicuntur*) sunt, după el: *ante multa*, deci *ante rem* (în sens absolut = *ut in Creatore*), admiterea acestei teze echivalând cu o poziţie *realistă*; *in multis* (*in re*); *supra multa* (*post rem*), dar pot fi şi existente, respectiv corporale, ca îngerii şi sufletul – poziţie teologico-religioasă – sau incorporale, ca genurile şi speciile, *quaedam habent esse in aliis*, altfel spus *in voce*, şi, în fine, cele care *sunt in sola pura intentione*[80]. Ultimele, conform indicaţiei din cap. 3 (part. II, cart. I, trat 4), sunt plăsmuiri fantastice. În încheierea aceluiaşi capitol mai apare o schemă, în forma pătratului logic al lui Boethius, în care termenii sunt: *natura, non-natura, cognitione, non-cognitione*. Nu se dau explicaţii suplimentare, în afara menţionării inconsistenţei raportului între termenii cu negaţie şi cei fără negaţie. Notaţiile de pe marginile verticale ale „pătratului", respectiv *Generalissima subalterna* (în stânga) şi *Atoma* (în dreapta), nu lămuresc cu nimic schema. Prima ar putea să semnifice faptul că cunoaşterea este subordonată naturii, dar a doua, respectiv fixarea celor individuale între non-natură şi non-cunoaştere, este lipsită de sens.

În capitolul 4 se face o analiză detaliată a *diferenţei* şi a *accidentului*, cu multe nuanţări, însoţite la urmă de o schemă rezumativă; acelaşi lucru se petrece şi în cazul capitolului 5, în care alături de *propriu* se vorbeşte şi despre *comun*.

Desfăşurarea acestor capitole este bine condusă. Se poate considera chiar că se face abuz de amănunte. Este greu de depistat o filiaţie ideatică, căci autorul prezintă puncte de vedere contradictorii: aristotelice, platonice, teologice, fără să exprime vreo atitudine personală, favorabilă sau nefavorabilă acestora.

Tratatul 5 (part. II, cart. I) este de asemenea unitar, independent de cele precedente (în afară de referinţa iniţială la part. I). El diferă şi ca stil. Are capitole întinse, în care problemele sunt dezbătute pe larg, lejer, cu multe exemple. Nu apar sentinţe concentrate, dar nici întrebări şi răspunsuri, şi nici obiecţii şi probe, ca în

[79] Porphyrius, *op. cit.*, p. 408.
[80] *Inst. log.*, part. II, cart. I, trat. 5, p. ms. 154.

capitolele precedente. Sunt demne de remarcat schemele complexe, rezumative, care apar la finele fiecărui capitol.

Institutio logices
partea a II-a, cartea I, tratatul 6

În ciuda faptului că primul capitol (*De Categoriis*) începe fără o referinţă directă la problemele dezbătute în tratatul 5, legătura devine ulterior evidentă, în subcapitolul intitulat *Iterum de Decem Categoriis*, unde este reluată problematica predicabilelor pe baza relaţiei de *in esse* şi *dicitur de* şi se face chiar o legătură directă, prin referinţă (*ut superius diximus*), cu pasajul din tratatul anterior, în care genurile supreme sunt puse în legătură cu cele zece categorii ale lui Aristotel.[81] De altfel stilul este acelaşi şi problematica predicabilelor revine în permanenţă. Tratatul merită o analiză separată numai pentru a marca maniera în care a fost conceput şi pentru a puncta principalele probleme dezbătute.

Introducerea categoriilor se face în manieră aristotelică, dar fără nici o referinţă la *antepredicamente*, lucru care pare curios având în vedere modul amănunţit în care sunt tratate problemele. *Antepredicamentele* apar numai în prima parte, fiind utilizată pentru ele, aşa cum s-a menţionat deja, nu terminologia aristotelică, ci aceea scolastică occidentală. Se alunecă apoi imediat pe o pantă realistă, în care categoriile sunt raportate la esenţe şi la universale, concepute în stil platonic, ca *immutabilia et indelebilia*. Pe linia esenţei se face apoi legătura între cele corporale şi incorporale, ajungându-se, în manieră teologică, la îngeri şi la suflet.

Analiza relaţiilor de *in esse* şi *dicitur de* îi prijeluieşte autorului o nouă revenire la poziţia realistă. Aceasta, prin intermediul identificării substanţei cu esenţa (*res per se existens*). Este vorba de predicatele universale, care *se spun despre*, dar *nu sunt în* şi care, aristotelic vorbind, au o existenţă *post rem* (*in mente et in voce*), dar care nu pot fi *res per se existens*, acest atribut revenindu-i numai substanţei prime, lucrului individual, corporal. Analiza este destul de subtilă şi nu lipsită de interes. Este demnă de menţionat distincţia corectă între predicabile şi predicamente, primele fiind cele care se spun *unele despre altele*, semnificând altceva *numai simpliciter*; ultimele semnificând lucrurile individuale (*naturasque rerum denotant*) şi spunându-se *despre lucrurile individuale* (*dicantur de rebus naturalibus existentibus*). Este vorba de o problemă nerezolvată de comentatorii clasici ai *Categoriilor* lui Aristotel şi care nici astăzi nu este, de regulă, înţeleasă corect.[82] Expunerea este însoţită de scheme amănunţite.

Tenta realist-teologică se face vădită şi în capitolul 2, cu ocazia unei analize speciale a relaţiei de *in esse*. Printre cele unsprezece tipuri de *a fi în*, printre care şi cele aristotelice, autorul o introduce şi pe „a fi în cauza activă", cu precizarea „ca

[81] *Ibidem*, part. II, cart. I, trat. 5, cap. 3, p. ms. 152.

[82] *Vide* identificarea celor două tipuri de relaţii la J. Vuillemin, *De la logique à la theologie*, Paris, 1967, p. 46.

totul în Dumnezeu" (*ut in Causa activa, sicuti omnia in Deo*).[83] De asemenea, cu ocazia enumerării sensurilor în care se spune că ceva este *unu* (temă abordată de Aristotel în *Metaphysica*, V, 6 şi X, 1, care are de altfel mai multă legătură cu predicabilele decât cu predicamentele), se introduce cazul în care *două* naturi, cum ar fi sufletul şi corpul, se unesc într-o singură *ipostază*.

În capitolul 4 se vorbeşte despre *substanţă* exact în termeni aristotelici, ceea ce nu îndreptăţeşte cu nimic titlul *De Substantia, vel essentia*, chiar dacă s-ar înţelege prin substanţă şi substanţele secunde, căci acestea sunt menţionate numai ca specii şi genuri, substanţa autentică fiind şi în acest context lucrul individual, deci tocmai opusul esenţei.

Se vorbeşte în amănunt despre *cantitate* (cap. 5) şi, cu această ocazie, despre „mişcare" (problemă pe care Aristotel o tratează separat). „Mişcarea" nu este tratată însă în mod arbitrar, alături de cantitate, ci datorită analizei complexe a cantităţii, legată de „loc" şi „timp" (= mărimi). „Calitatea" se bucură de acelaşi tratament amănunţit, pe baza distincţiei aristotelice între „calitate" şi „fel de a fi".

Trebuie remarcat faptul că ultimele capitole, la fel de amănunţit elaborate, nu mai sunt însoţite de scheme, ci de enumerări cursive (ca în cazul tipurilor de relative – cap. 7). Influenţa teologică se face vădită şi cu ocazia capitolului 8 (*De Agere*), în care se vorbeşte şi despre creaţia lumii *ex nihilo*, ca tip de acţiune rezervată divinităţii.

Tratatul 6 şi, respectiv, cartea I a părţii a II-a din *Inst. log.* se încheie cu capitolul 10 (*De Oppositis*) – singurul capitol în care sunt tratate separat postpredicamentele. Trebuie de altfel remarcat faptul că, deşi autorul distinge predicamentele propriu-zise de probleme cum ar fi cele legate de opoziţie[84], *nu face distincţia tradiţională între predicamente şi postpredicamente şi le tratează amestecat* (cu excepţia „opuşilor"), ceea ce devine o notă caracteristică a acestui tratat, alături de cea semnalată mai sus (faptul că nu se fac referinţe nici la antepredicamente). Ultimele două trăsături, alături de stilul menţionat şi la tratatul anterior, la care se adaugă tenta vădit teologică, dovedesc, în ciuda unor referinţe directe la *Organon*, îndepărtarea de textul aristotelic şi de maniera obişnuită în care au fost tratate aceste probleme de către comentatorii clasici şi moderni ai *Categoriilor*.

Institutio logices

partea a II-a, cartea a II-a, tratatul 1

Tonul primului capitol (*De Argumentatione seu Discursu*) este influenţat în mod evident de logica medievală nearistotelică, în special de teoria consecinţelor (împărţirea argumentării în antecedent şi consecvent). Deşi enunţată sumar, aici apare aşa-numita tratare din perspectivă *propoziţională* a raţionamentului, spre deosebire de perspectiva aristotelică (a termenilor). Raţionamentul, alcătuit din antecedent şi consecvent, este conceput la rândul său ca propoziţie. Se întrevede

[83] *Inst. log.*, part. II, cart. I, trat. 6, cap. 2, p. ms. 195.
[84] *Ibidem*, part. II, cart. I, trat. 6, cap. 10, p. ms. 238.

chiar o perspectivă *matricială* de tratare a valorii întregului în funcție de valoarea componentelor (propoziționale), cu specificul ei scolastic, respectiv tratându-se *de bonitate* şi nu *de veritate consequentiae*.

Tenta teologică se vădeşte în considerațiile despre Dumnezeu şi îngeri. Discursul ca atare, din cauza imperfecțiunii lui, se spune, îi revine numai omului (*Deum non discurrere*), iar din cauza caracterului său rațional nu revine celorlalte animale.

În capitolul 2 (*De Argumentationis natura, et Divisione*) se face distincție între consecința pură (implicații între o propoziție şi conversa ei, între o universală şi o particulară sau între propoziții echipolente) şi argumentație, care presupune şi o raportare a termenilor. Se face apoi distincția între adevărul unei consecințe şi corectitudinea consecinței. Apare chiar şi distincția scolastică între *consequentia formalis* şi *consequentia materialis*. Speciile de argumentare sunt: inducția, exemplul, entimema şi silogismul. Printre silogisme sunt considerate dilema şi soritul.

Considerațiile despre natura silogismului (cap. 3) sunt făcute pe scurt, pentru definiție facându-se trimitere la *Isagoge (Syllogismum ex Aristotere* (sic), *definiimus in Isagoge sufficienter*). Se vorbeşte şi despre principiile silogistice *dictum de omni* şi *dictum de nullo*. Sunt enumerate apoi legile generale ale silogismului (cap. 4), însoțite de contraexemple. Figurile şi modurile silogistice sunt tratate sumar, numai ca ilustrații pentru regulile fiecărei figuri. Denumirile clasice ale modurilor nu sunt nici măcar amintite, cu excepția modului indirect *Pareso*, care apare şi în partea I. Întreaga expunere din capitolul 4 lasă impresia unei simple *completări* la expunerea din prima parte (cart. III, cap. 5 – cap. 7), unde regulile figurilor nu sunt justificate.

Autorul tratează pe larg despre silogismul demonstrativ (cap. 5), ceea ce extinde perspectiva *practică* în care a fost abordat silogismul (ca argument sau discurs) în capitolul 2. Se revine şi la stilul dialogat de expunere. Sunt menționate şi veleitățile teologice ale silogismului, care poate fi utilizat pentru a demonstra nemurirea sufletului sau eternitatea lui Dumnezeu, dar şi cele ştiințifice (exemple din astronomie şi geometrie). Silogismul probabil (cap. 6) adaugă şi veleitatea de *ars benedicendi* a raționamentului *de quibus diximus in Retorica*, completează autorul.

În fine, este expus cu exemple adecvate şi silogismul sofistic (cap. 7), cu principalele sale variante clasico-aristotelice. Este curios faptul că aici apare un exemplu în care este pomenit numele Averroes (cap. 7, p. ms. 282–283), neobişnuit în asemenea contexte.

*

Analiza detaliată a lucrării *Inst. log.* pune în evidență faptul că aceasta a fost concepută ca o lucrare *unitară*. Că între părțile ei există anumite relații în chiar referințe directe. Este vorba de o lucrare cu scop pedagogic, alcătuită în vederea însuşirii treptate şi gradate a cunoştințelor de logică. Partea I este o *Isagoge* elementară; partea a II-a are însă probleme bine şi amănunțit tratate, este o *Logica proprie dictae*, deşi în sine (fără partea I) nu poate alcătui o lucrare independentă de logică.

Analiza separată a părţilor distincte tematic şi ca stil dovedeşte faptul că identificarea unei *singure* surse de informaţie pentru *Inst. log.* este imposibilă. Evident este faptul că partea I are două surse de informaţie distincte: una terministă (cart. I) şi alta clasic aristotelică (cart. II şi cart. III). Partea a II-a conţine porţiuni diferite ca stil şi tematică, cum sunt primele tratate din cartea I, tratatul 3 şi tratatul 4 din aceeaşi carte, care nu au nici o legătură între ele. Unitare şi bine tratate sunt porţiunile referitoare la predicabile şi predicamente, care au pe alocuri şi note originale. Izolată, dar bine tratată este şi porţiunea referitoare la silogistică (ţinând cont de referinţa la partea I, pe care o completează). Nota caracteristică a părţii a II-a o constituie tenta realist-teologică, spre deosebire de prima parte, în care se fac vădite atât influenţe nominaliste (cart. I), cât şi influenţe aristotelice conceptualiste (cart. II şi cart. III).

Comparată cu lucrările vremii, *Inst. log.* putea fi utilizată cu succes, având în vedere scopul ei pedagogic, pentru însuşirea cunoştinţelor referitoare la predicabile şi predicamente. Ea oferea, de asemenea, cunoştinţe mulţumitoare, dar incomplete, despre termeni şi silogistică (ultima fiind tratată numai din perspective practice, cu eliminarea oricăror amănunte formale), celelalte probleme ale logicii fiind doar enunţate sau chiar ignorate.

Ceea ce lipseşte lucrării pentru a deveni şi *altceva* decât un presupus îndreptar cu scopuri strict pedagogice, respectiv pentru a deveni o lucrare de sine stătătoare, un fel de breviar sau de *compendiolum* de logică, este unitatea de stil a porţiunilor analizate, excluderea repetiţiilor tematice (chiar dacă acestea sunt tratate la alt nivel), stabilirea unei proporţii judicioase între spaţiul acordat problemelor tratate şi stabilirea unei poziţii unitare (realistă, nominalistă sau conceptualistă) sau, eventual, încercarea de a evita soluţiile care presupun angajarea pe astfel de poziţii. Este vorba, deci, de ceea ce va încerca să realizeze tânărul principe moldovean Dimitrie Cantemir.

Înainte însă de a vedea în ce măsură a reuşit el să realizeze acest lucru şi pentru a putea să-l apreciem la justa lui valoare, este strict necesar să cunoaştem împrejurările în care s-a petrecut şi motivele care l-au îndemnat pe tânărul principe la o asemenea încercare.

E. Educaţia, preocupările filosofice ale tânărului Cantemir şi datarea lucrării *Compendiolum*

Constantin Cantemir, tatăl lui Dimitrie, ajuns domn al Moldovei în 1685, era un om deosebit de abil şi întreprinzător, un bun oştean şi un cârmuitor autoritar, dar lipsit de învăţătură şi de o educaţie aleasă. Se pare că în cursul furtunoasei sale ascensiuni de la simplu mercenar la domnitor, el a resimţit adesea aceste lipsuri. Din această cauză, s-a străduit să acorde fiului său Dimitrie (care avea şi înclinaţie către studiu) o educaţie corespunzătoare.

După mărturia lui Cantemir însuşi[85], tatăl său ar fi chemat la Iaşi, în mod special pentru educarea copiilor săi şi a altor copii de boieri, pe învăţatul Ieremia Cacavela. Urmându-l pe Dossios[86], mulţi cercetători, ca P.P. Panaitescu şi D. Bădărău, consideră că acest eveniment s-ar fi petrecut înainte de 1688, an în care Dimitric Cantemir a fost trimis ca ostatic la Constantinopol, pe motivul că încă din 1670 Ieremia Cacavela ar fi fost profesor de limba greacă la Şcoala domnească din Iaşi. El ar fi trecut apoi în Ţara Românească şi ar fi revenit. Nu se precizează însă când s-a petrecut acest lucru. Panaitescu mai adaugă faptul că totuşi în 1686 Ieremia Cacavela se găsea în Ţara Românească, unde traducea o lucrare pentru Şerban Cantacuzino[87], iar în 1687 îi dedica o traducere lui Constantin Brâncoveanu, ceea ce este puţin probabil că s-ar fi petrecut, dacă se afla deja sub oblăduirea domnului moldovean. Dar atunci înseamnă că Ieremia Cacavela a fost angajat tocmai în anul plecării lui Cantemir, acesta având prea puţin timp în care să profite de învăţăturile profesorului.

A. Camariano-Cioran a găsit însă dovezi mai sigure[88] că Ieremia Cacavela se găsea în 1670 la Viena, unde îşi continua studiile de teologie, iar în 1688 se găsea încă în Ţara Românească. Este greu de precizat, deci, cine s-a ocupat în acea perioadă de educaţia lui Cantemir şi în ce a constat aceasta. După aceeaşi autoare, prima perioadă din educaţia lui Dimitrie Cantemir, care a durat până în anul 1688, a constat în însuşirea unor cunoştinţe elementare, în special de limbă slavă. P.P. Panaitescu consideră că în această perioadă Ieremia Cacavela l-ar fi învăţat pe Cantemir „mai ales greceşte“[89]. Cert este că existau pe atunci la Iaşi dascăli care să-i predea atât slavona, cât şi greaca.

Între 1688 şi 1691, Dimitrie Cantemir se găseşte la Constantinopol. Camariano-Cioran susţine, pe baza relatării lui Cantemir însuşi[90], că acesta avea în 1688 doisprezece ani, data naşterii lui fiind 1675 şi nu 1673, cum se consideră de obicei. Chiar dacă ar fi avut însă cu doi ani în plus, relatările lui despre Academia pentru instrucţiunea tinerimii[91] din Constantinopol nu îndreptăţesc consideraţiile lui P.P. Panaitescu şi D. Bădărău că în *această* perioadă el ar fi audiat cursurile celebrilor profesori ai acestei academii. Bazându-se pe aceleaşi relatări ale lui Cantemir, Camariano-Cioran susţine că în această perioadă el abia începe să înveţe latina şi turca[92]. Ceea ce pare într-adevăr plauzibil. În ce măsură a reuşit Cantemir să-şi însuşească, în această perioadă, şi alte cunoştinţe şi de ce fel erau acestea este mai greu de precizat. Cert este, tot după mărturisirea lui, că „primele precepte ale filosofiei“ le-a învăţat de la Ieremia Cacavela[93]. Or, pare de asemenea plauzibil că

[85] *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, Editura Minerva, 1973, p. 373.
[86] N.G. Dossios, *Studii istorice greco-române*, fasc. I, Iaşi, 1901, p. 35.
[87] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 38.
[88] A. Camariano-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, în „Revue des études sud-est européennes“, nr. 1–2, 1965, pp. 166, 168–169.
[89] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 40.
[90] D. Cantemir, *Viaţa lui Constantin-Vodă Cantemir*, Bucureşti, 1923, p. 62.
[91] D. Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, Bucureşti, 1876, p. 135.
[92] A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 171.
[93] D. Cantemir, *op. cit.*, p. 136.

acest lucru s-a petrecut după 1691 (întoarcerea la Iaşi) şi nu înainte de plecarea la Constantinopol, deci nu înainte de a împlini doisprezece sau, respectiv, paisprezece ani. Este de altfel puţin probabil ca domnul Moldovei să fi chemat un erudit de talia lui Ieremia Cacavela pentru educaţia copilului Cantemir.

Ieremia Cacavela s-a născut în anul 1643, în insula Creta[94]; în 1667 se găsea la Londra, iar apoi la Leipzig şi Viena (1670), unde studia teologia, filosofia şi medicina. La Leipzig îl are ca profesor pe Jean Olearius. El profesează apoi în Grecia, la Trikki, insula Corfu şi Constantinopol. Cunoaşte bine greaca, latina, ebraica şi italiana. Duce o neobosită activitate de predicator, profesor şi scriitor. El scrie lucrări de teologie dogmatică (sunt cunoscute trei lucrări de teologie pe care le scrie înainte de 1667), al căror obiectiv îl constituie specificul Bisericii orientale; traduce lucrări de istorie, dintre care unele s-au bucurat de o largă circulaţie în Ţările Române şi în Transilvania. În fine, scrie o lucrare de logică (*Institutio logices*) cu evidente tendinţe pedagogice. Toate acestea înainte sau în preajma anului 1691, dată la care devine preceptorul direct al lui Dimitrie Cantemir.

Deşi este vorba de o perioadă scurtă de timp (1691–1693), se pare că profesorul grec a reuşit să-l captiveze pentru mult timp pe sârguinciosul său elev. În această perioadă el îi predă primele cunoştinţe filosofice.[95] Nu ar fi exclus, având în vedere ecoul puternic şi constant al logicii în opera lui Cantemir, ca încă din această perioadă să-şi fi însuşit primele noţiuni de logică. Este posibil ca Ieremia Cacavela să fi elaborat tocmai în acest scop lucrarea *Inst. log.*, operă de compilaţie filosofică fără pretenţii deosebite de originalitate.

Dacă aceasta este realitatea şi dacă profesorul a elaborat sau a avut la dispoziţie şi pentru alte discipline filosofice lucrări, cel puţin de gen *Inst. log.*, atunci se poate susţine că Dimitrie Cantemir, acum destul de matur, a avut ocazia să-şi însuşească cunoştinţe filosofice fundamentale şi a avut totodată posibilitatea de a le înţelege. Cel puţin trei probleme fundamentale ale logicii şi ale filosofiei i-au stat la dispoziţie chiar în *Inst. log.*: teoria predicabilelor, teoria categoriilor şi teoria demonstraţiei. După 1693, Cantemir se găseşte din nou la Constantinopol. Din descrierea şi datele pe care le furnizează el despre Academia pentru instrucţiunea tinerimii din Constantinopol, nu rezultă că ar fi frecventat cursurile ei, cum susţineau P.P. Panaitescu şi D. Bădărău (cu atât mai puţin la vârsta de doisprezece ani). Cantemir susţine doar faptul că a luat lecţii de la Meletie de Arta (care era doar elev la şcoala menţionată) şi de la Iacomiu, primul fiind preocupat de filosofia lui Van Helmont. Este evident că, deşi nu menţionează acest lucru, Cantemir a avut şi numeroase alte preocupări: teologico-religioase, ştiinţifice (istorie, geografie), culturale (în special muzicale) şi mai ales politice. Afirmaţiile cu totul gratuite ale unor exegeţi despre „numeroasele" lecturi logico-filosofice ale lui Cantemir nu pot fie însă susţinute cu argumente convingătoare. De altfel maniera vremii nu era aceea a lecturilor exhaustive, cel puţin în Orientul european, cunoştinţele dobândindu-se de obicei printr-o singură filieră.

[94] *Apud* A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 165–173.
[95] D. Cantemir, *op. cit.*, p. 136.

Din 1693, cu scurte întreruperi, Dimitrie Cantemir stă la Constantinopol până în 1710, când obține tronul Moldovei. Este vorba de o perioadă lungă de timp și se pare că nu numai în primii ani își continuă învățătura, deși începe de timpuriu să elaboreze lucrări proprii (*Divanul sau gâlceava înțeleptului cu lumea*, tipărită în 1698, a fost începută cel puțin cu un an înainte; prescurtat *Divanul*).

Lucrarea, impunătoare ca volum, *Ioannis Baptistae Van Helmont Physices Universalis Doctrina*, care conține note de lectură din opera lui Van Helmont, pare alcătuită după anul 1698, căci Meletie de Arta, de la care ia Cantemir lecții despre filosofia lui Van Helmont, trăiește (după Zaviras și Sathas)[96] la Constantinopol *după* anul 1698. Dacă aceste note ar fi fost luate înainte, având în vedere amploarea lor, ar fi fost inutil să mai ia lecții speciale despre filosofia lui Van Helmont.

În anul 1699, Dimitrie Cantemir se găsește în Moldova. Este ultimul an în care mai este menționată prezența lui Ieremia Cacavela la Iași și mai poate fi vorba de un contact direct între fostul profesor și fostul elev. Urmează ani în care periodic Cantemir este antrenat în tot felul de activități politice (1700 detronarea fratelui său Antioh, 1703 persecuții din partea turcilor și chiar închisoare, 1705 reînscăunarea lui Antioh și recăderea lui în 1707 și, în fine, obținerea domniei în 1710). În cursul acestei perioade, în jurul anului 1705, Cantemir scrie *Istoria ieroglifică*. Aici, în afara bogatei terminologii de logică (se face chiar abuz de aceasta), se promite „în curând" traducerea în limba română a toată învățătura logicii[97] (respectiv, *universae logices institutionis*). Se poate conchide, deci, că înainte de 1704–1705 Cantemir scrisese deja în limba latină *Micul compendiu*, pe care întenționa să-l traducă. Dar tot înainte de *Istoria ieroglifică*, însă în mod cert după 1698, când ia lecții cu Meletie, și chiar după 1699, când își extrage pasaje din opera lui Van Helmont (tocmai în vederea ei), Cantemir mai scrie o lucrare, și aceasta este o lucrare *pur* filosofică: *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (prescurtat *Sacros. imago*). Această lucrare pare a fi elaborată în jurul anului 1700 (argumentele invocate de exegeți nu sunt însă hotărâtoare[98], lucrarea putând fi scrisă și mai târziu).

Pe motivul că *Logica* nu este amintită în *Sacros. imago*, P.P. Panaitescu conchide că a fost scrisă după *Sacros. imago*, „mai probabil de pe la 1701, căci după aceea preocupările politice îl cuprind cu totul pe autor".[99] Argumentarea nu este nici de data aceasta hotărâtoare, Cantemir lucrând și după 1701, chiar la *Istoria ieroglifică*. D. Bădărău admite o dată mai târzie, „în tot cazul înainte de 1705".[100] Dar tot atât de plauzibilă poate să fie și o dată anterioară lucrării *Sacros. imago*[101], având în vedere faptul că *Logica* este scrisă după *Inst. log.*, a lui Ieremia Cacavela, elaborată cu vădite scopuri pedagogice, deci în perioada în care îl avea pe Cantemir ca elev. Prin urmare, ideea de a prescurta *Inst. log.* putea să-i vină lui Cantemir cu mult

[96] *Cf.* A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 172.

[97] Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, în *Opere complete*, vol. IV, București, Editura Academiei, 1973, p. ms. 6.

[98] *Cf.* P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 55 și D. Bădărău, *op. cit.*, p. 130.

[99] P.P. Panaitescu, *Ibidem*, p. 62.

[100] D. Bădărău, *op. cit.*, p. 136.

[101] *Vide* și A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 188.

înainte; chiar înainte de a scrie *Divanul*. În orice caz, indiferent de data când a scris *Comp.*, în *Divanul*, după cum constată V. Cândea, Cantemir ridică probleme de logică şi aplică logica în mod explicit în desfăşurarea lucrării.

Ideile din prefaţa la *Comp.* apar clar în *Divanul*. Citãm după V. Cândea: „Facultatea de cunoaştere umană este una defectuoasă: ea poate greşi (*rătăcita socotială*, I, 74). Conducerea corectă a raţiunii impune *lumina* credinţei (I, 77)“[102]; „În felul acesta, raţiunea poate fi *driaptă* şi *bună* (I, 44)“. „Însă chiar în pledoariile înţeleptului, concepţia despre omul raţional (*socotitorii*, II, 26) şi insistenţa asupra importanţei raţiunii în cunoaştere, exprimă o atitudine detaşată de gândirea tradiţională răsăriteană, în care accentul era pus pe intelect, facultatea de intuire nemijlocită a esenţelor, superioară raţiunii, care este discursivă şi mediată“; „În *Divanul*, însuşi genul scrierii impune folosirea demonstraţiei, a logicii, tot cursul argumentaţiei fiind raţional. Autorul apelează la *dovezi* şi face o *socotială* (I, 79) în care caută să demonstreze logic incompatibilitatea între om şi lume. De observat că întreaga controversă putea fi rezolvată şi prin simple argumente de autoritate, prin citate biblice“; „Cantemir apela tocmai la raţiune şi la logică pentru argumentarea unui sistem etic“.[103]

Afară de acestea, V. Cândea găseşte în *Divanul* şi un număr de termeni logici[104], dintre care unii vor reveni, în aceeaşi formă, în *Istoria ieroglifică*: *socotială* (raţiune), *chiteală* (gândire), *minte, ceinţă* (calitate), *câtinţă* (cantitate), *hiriş* (propriu).

Dar, numai *consequenter prioribus* nu se poate susţine cu certitudine că Dimitrie Cantemir scrisese înainte de 1698 lucrarea *Comp.* Se poate considera doar că poseda cunoştinţe de logică şi că ştia să le aplice în mod creator.

Un fapt, însă de altă natură, pledează totuşi pentru ideea scrierii timpurii a *Micului compendiu*. Este vorba de conţinutul lucrării *Sacros. imago*, în care sunt căutate argumente contra gândirii discursive.

Sacros. imago este inspirată din opera lui Van Helmont, medic, fizician şi filosof olandez (1577–1644)[105]. Acesta, om de ştiinţă remarcabil (descoperitorul acidului carbonic – „gazul silvestru“ –, al hidrogenului sulfurat, al protoxidului de azot etc., etc.), dar încă sub influenţa alchimiei şi a practicilor magice, având în vedere stadiul rudimentar al experimentului, al cărui ţel era cu totul altul decât rezultatele obţinute, considera că succesul cunoaşterii se datorează intelectului intuitiv, unei lumini revelaţionale, de proveniență divină. El consideră gândirea discursivă, raţiunea, ca fiind de ordin inferior.[106] „Ca şi imaginaţia (*phantasia*), raţiunea este, după Van Helmont, o facultate obscură, tenebroasă faţă de lumina intelectuală, o facultate a spiritului animal, a sufletului vital, incapabilă de a descoperi adevărul, rolul ei se mărgineşte la a demonstra ceea ce inteligenţa ştie deja.“[107]

---

[102] V. Cândea, *Studiu introductiv*, în Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, vol. I, *Divanul*, Bucureşti, Editura Academiei, 1974, pp. 47–48.

[103] *Ibidem*, p. 48.

[104] *Ibidem*, p. 67.

[105] *Vide* amănunte la D. Bădărău, *Dimitrie Cantemir şi Van* Helmont, în „Cercetări filosofice“, nr. 1, 1961.

[106] *Ibidem*, p. 159.

[107] *Ibidem*.

Urmărindu-l pe Van Helmont, Cantemir consideră că adevărata cunoaştere nu provine nici de la raţiune, nici de la simţuri, singurul ei izvor îl constituie revelaţia divină, „lumina imaterială", care însă nu este hărăzită oricui şi oriunde.[108]

Este vorba, deci, de o concepţie cu totul diferită de aceea care se degajă din *Divanul*, o concepţie nefavorabilă logicii, care, în orice caz, nu dovedeşte preocupări paralele cu această disciplină şi nici nu stimulează astfel de preocupări. Trebuie remarcat faptul că Dimitrie Cantemir (în *Sacros. imago*) este mai drastic decât Van Helmont, care, deşi adversar al logicii *artificiale*, scolastice, militează pentru o logică *naturală*, pentru un raţionament natural, care, bine condus şi eliberat de formalismul scolastic, se dovedeşte util.[109]

În plus, deşi în *Istoria ieroglifică*, posterioară lucrării *Sacros. imago*, este promisă o traducere românească a logicii şi se fac în permanenţă referinţe directe la logică, atitudinea lui Cantemir, după cum a observat şi Dan Bădărău, nu este întru totul favorabilă acestei discipline, ci face vădite mai degrabă limitele raţiunii[110], ce-i drept, de data aceasta în favoarea experienţei: „Căci experienţa şi ispita lucrului mai degrabă poate fi decât socotiala minţii"[111]. Cu ajutorul logicii, consideră Cantemir, „uşile a deschide şi lacătele a descuia pot, dar în luntrurile cămărilor firii nici a intra şi nici a căuta pot".[112] În acelaşi sens, Cantemir recomandă în locul cauzei (pricinii) chitelii, pe cea a lucrului fiinţă[113]: „Fiinţa adevărului în lucrurile înseşi precum este, singură se adevereşte, nu în chiteala scornită"[114]. De altfel, chiar celebrul silogism în *Barbara* este luat în derâdere: „Silogismul carile ai alcătuit în *Barbara* acum se încheie: *cra, cra, cra*; şi nu numai după istoria ieroglifică, cu numele corb"[115].

Toate acestea pledează pentru o elaborare mai timpurie a lucrării *Comp.*, când Cantemir era sub influenţa directă a lui Cacavela şi avea o atitudine rezonabilă faţă de logică. Dar nici aceste argumente nu sunt hotărâtoare.

Pentru punctul de vedere al elaborării lucrării *Comp.* după anul 1700, poate să pledeze faptul că problema logicii apare la Cantemir în *două ipostaze*. Una priveşte valoarea logicii în *cadrul general al cunoaşterii* şi alta priveşte valoarea logicii *în cadrul discursului*, al disputelor contradictorii, care constituie materialul de bază şi în *Istoria ieroglifică*. Prin urmare, logica putea să prezinte mult interes pentru Cantemir (ca în *Istoria ieroglifică*), deşi el nu mai socotea, din cauza acestui interes, că logica ar avea şi o valoare gnoseologică deosebită (lucru vădit în *Sacros. imago*, ca şi în *Istoria ieroglifică*). Dar, din acest punct de vedere, interesul cel mai *acut* pentru logică trebuie localizat totuşi în perioada elaborării *Istoriei ieroglifice*.

Mai trebuie luat în consideraţie, tot în acest sens, şi faptul că în *Istoria ieroglifică* nu întreaga logică este tratată în modul menţionat. Este vorba de

---

[108] *Vide* amănunte la D. Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 131.
[109] D. Bădărău, *Dimitrie Cantemir şi Van Helmont*, p. 160.
[110] D. Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 312.
[111] *Istoria ieroglifică*, în *Opere*, vol. IV, p. 49.
[112] *Ibidem*, p. 64.
[113] *Ibidem*, p. 342.
[114] *Ibidem*, p. 352.
[115] *Ibidem*, p. 338.

predicabile şi predicamente (categorii), deci tocmai de partea centrală a lucrării *Inst. log.*, asupra cărora Cantemir chiar zice, prin intermediul personajului Vulpe, că a insistat mai mult („mai mult în cele cinci glasuri ale lui Porfir şi zece categorii ale lui Aristotel zăbovindu-se)".[116]

Un alt argument folosit de majoritatea exegeţilor pentru datarea lucrării *Comp.*, cât şi pentru justificarea elaborării ei, este socotit faptul, considerat totuşi de către P. P. Panaitescu doar ca „posibil, chiar probabil" (sic), că în jurul anului 1700 Cantemir ar fi avut elevi cărora le preda logica. Aceasta pe motivul că lucrarea are un „caracter evident didactic" şi pentru faptul că avea elevi „în teoria muzicii"[117]! Deci, de ce să nu fi avut elevi şi în „teoria logicii"? Argumentul este neconvingător.

Breviter: nu poate fi stabilită o dată precisă pentru elaborarea lucrării lui Cantemir *Comp.* El posedă şi aplică cunoştinţe serioase de logică încă în perioada de elaborare a lucrării *Divanul*, având atunci chiar o atitudine *filosofică* favorabilă logicii. Ulterior, atitudinea se schimbă (*Sacros. imago*), dar interesul pentru logică (de data aceasta mai mult artistic) este în continuă creştere, culminând cu perioada de elaborare a lucrării *Istoria ieroglifică*, când *Comp.* este amintit deja, cel puţin ca proiect. Dar asupra datei se poate reveni şi după analiza conţinutului, căci acesta va pune în evidenţă specificul lucrării, interesele lui Cantemir şi, într-o oarecare măsură, maturitatea lui filosofică.

F. *Compendiolum*. Analiza conţinutului

La acest nivel al cercetării, după ce a fost stabilit în prealabil (*vide* discuţia de la punctul 3) faptul că *Micul compediu* prescurtează lucrarea lui Cacavela *Inst. log.*, analiza conţinutului lucrării *Comp.* nu mai are nici un sens să repete problemele analizate deja în cadrul lucrării *Inst. log.* Ceea ce prezintă acum interes este surprinderea *contribuţiei* lui Cantemir la alcătuirea acestei lucrări; ea presupune o nouă confruntare cu *Inst. log.*, dar nu a textelor propriu-zise şi nici a problemelor, ci a *structurii* celor două lucrări şi a *modalităţii de expunere*.

a) *Structura lucrării* Compendiolum

Una dintre deficienţele lucrării *Inst. log.*, din perspectiva prezentării ei ca lucrare unitară, o constituie, după cum s-a amintit deja, alcătuirea ei din două părţi, în cadrul cărora, fără repetări inutile din punct de vedere pedagogic, sunt reluate şi rediscutate totuşi (deşi la alt nivel) câteva probleme ca: predicabilele şi

[116] *Istoria ieroglifică*, în *Opere*, vol. IV, p. 64.
[117] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 62.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

predicamentele (într-o mai mică măsură) şi silogistica (în mod special). Unul dintre obiectivele principale ale lucrării *Comp.* îl constituie *evitarea acestor reluări*. Acest lucru este uşor de observat prin simpla confruntare a *Cuprinsului* la *Comp.* şi la *Inst. log.*

Se observă însă imediat faptul că în privinţa predicabilelor şi a predicamentelor, Cantemir, urmărindu-l îndeaproape pe Ieremia Cacavela, nu reuşeşte să evite repetările. Într-adevăr, în *Comp.* (trat. 1, cap. 18) este vorba *Despre cele zece categorii*, ca şi în *Inst. log.* (part. I, cart. I, cap. 18). Tratarea lor este lăsată însă în suspensie, cu trimiterea „şi despre fiecare în parte vezi la locul său" (*Comp.*, p. ms. 11). Acelaşi lucru este valabil şi despre predicabile (*Cf. Comp.*, trat. 1, cap. 19, şi *Inst. log.*, *loc. cit.*).

Asupra acestor probleme Cantemir mai revine de două ori. Prima dată în trat. 3, cap. 6. (*Despre predicabile, în care <se vorbeşte> şi despre faptul de a fi „în ceva", menţionându-se totodată predicamentele*). Aici se vorbeşte despre categorii în genere şi despre predicamente în funcţie de particularităţile predicaţiei. Capitolul corespunzător din *Inst. log.* (part. I, cart. I, cap. 2) era însă bine plasat, şi anume după expunerea amănunţită a predicabilelor (trat. 5) şi după expunerea generală despre predicamente (trat. 6, cap. 1), făcându-se legătura între acestea pe baza predicaţiei. Dar plasamentul nu urmărea expunerea clasico-aristotelică, conform căreia trebuie precizat mai întâi ce înseamnă „a fi în" şi „a se spune despre". Plasarea de către Cantemir a capitolului respectiv *înaintea* expunerii despre predicamente şi predicabile, în trat. 3 (cart. I), alături de alte generalităţi referitoare la logică, ar putea fi considerată deci de inspiraţie clasico-aristotelică. Materia capitolului fiind preluată din *Inst. log.* presupune însă cunoştinţe prealabile despre categorii şi predicabile, pe care Cantemir le va oferi ulterior (în cart. II). Deci, intervenţia lui Cantemir în acest punct nu poate fi considerată decât parţial reuşită. El plasează bine capitolul, dar ajunge să repete de trei ori o problematică uşor de sintetizat.

Tributar lucrării lui Ieremia Cacavela, care are două introduceri: una la partea I şi alta la partea a II-a, Cantemir are şi el cinci capitole introductive la cart. I, trat. l, şi din nou cinci capitole de tip introductiv, în cadrul trat. 3 (întregul tratat având de altfel un aspect introductiv; el constituind ceea ce Ieremia Cacavela numea *Disputatio prooemialis – Inst. log.*, part. II, cart II, trat. 3). În plus, a doua introducere a lui Cantemir conţine şi elemente care nu au fost expuse în *Comp.* (a treia operaţie a minţii, respectiv silogismul), dar care erau expuse deja în *Inst. log.* (part. I, cart. I, trat. 3). În acest sens, structura lucrării *Comp.* este deficitară.

Ceea ce îi reuşeşte însă lui Cantemir este tratarea unitară a silogisticii în cart. III, trat. 1 şi trat. 2. În vederea elaborării acesteia, el combină cele două expuneri din *Inst. log.* Combinaţia este uneori reuşită, ea dovedind de altfel substanţialitatea problemelor tratate în cele două părţi ale lucrării *Inst. log.* Având în vedere că în locurile respective din *Inst. log.* (part. II) este chiar pomenită legătura cu prima parte, se poate conchide că ideea combinării lor i-a fost sugerată lui Cantemir de lucrarea însăşi, dacă nu cumva chiar de către autorul ei. Singură problema tratată ad-hoc de

Ieremia Cacavela, aceea a modurilor indirecte, apare şi la Cantemir ca un fel de apendice (mult mai discordant decât la primul) în încheierea ultimului capitol, chiar după tradiţionalul „şi în vecii vecilor. Amin." Ea putea fi plasată foarte simplu după expunerea figurii I. Faptul că apare după încheierea lucrării dovedeşte că a fost pur şi simplu adăugată ulterior, urmând să-şi găsească un loc în cuprins, că, prin urmare, lucrarea *Comp.* nu era încă transcrisă în ultima formă. Cantemir menţionează, ca şi Cacavela, modul indirect *Pareso* în expunerea figurii I, cu adaosul *vide inferius*, ceea ce poate sugera că avea intenţia să plaseze modurile indirecte într-un loc potrivit.

O altă particularitate structurală a *Micului compediu*, atât faţă de *Inst. log.*, cât şi faţă de tradiţie, o constituie tratarea de către Cantemir a categoriilor *înainte* de predicabile, când, în mod evident, predicabilele au fost tratate de către Porphyrius în cadrul unei *Isagoge* la categorii. Această inversare nu este lipsită de interes.

Se poate dovedi faptul că Dimitrie Cantemir a conceput, având o anumită convingere, această inversare în planul general al lucrării, că nu este vorba de o simplă schimbare de loc. Dovada *ad oculos* o constituie faptul că el procedează la aceeaşi inversare şi cu ocazia introducerii pentru prima dată a celor două probleme. Într-adevăr, în *Inst. log.* (part. I, cart. I, cap. 18) problemele sunt enunţate astfel: *De 5 vocis Porphirii et 10 categoriis* şi sunt tratate ca atare, pe când în *Comp.* (cart. I, trat. 1) problemele sunt divizate în două capitole *separate*, a căror ordine este *inversă*, respectiv cap. 18, *Despre cele zece categorii*, şi cap. 19, *Despre cele cinci voci ale lui Porphyrius*.

Având în vedere şi faptul, menţionat deja, că Dimitrie Cantemir nutrea un interes special pentru categorii şi predicabile, merită ca această problemă să fie cercetată mai în amănunt.

Comparând capitolele amintite din *Comp.* şi *Inst. log.*, constatăm că aici nu este vorba numai de separarea unui capitol în două, de inversarea expunerii problemelor şi, respectiv, de prescurtarea expunerii, ci de *alte* idei.

În *Inst. log.* (part. I, cart. I, cap. 18) se începe prin împărţirea cuvintelor în genere, considerate ca *vox articulata et significativa*, după cele cinci predicabile, pe bază de *dicitur* şi *inesse*, fără nici un alt comentariu. Tot aşa sunt introduse categoriile.

Cantemir introduce în acest context un capitol care nu mai apare în *Inst. log.*, şi anume cap. 17, *Despre pronunţare*. Acesta este de altfel singurul capitol al cărui titlu şi a cărei problematică nu apare în *Inst. log.*, ceea ce este de asemenea semnificativ. Este vorba de corespondenţa între complexul sonor şi semnificaţia cuvintelor. Acestea sunt concepute clasico-aristotelic, ca putând subzista în sine, nu ca fiind doar cele în care *resolvitur verbalis propositio*, cum se consideră în *Inst. log.* (p. ms. 15). Raportând cuvintele la semnificaţie, la ceea ce le exprimă „în afara oricărei compuneri" (*Comp.*, p. ms. 10), Cantemir ajunge în mod firesc la predicamente, nu la predicabile.

Începutul capitolului 18 lasă să se înţeleagă (prin Filosoful = Aristotel) că ar fi vorba de o idee aristotelică. În fapt, considerând că „Filosoful ... s-a strămutat de la cele schimbătoare şi pieritoare, adică de la cele particulare la cele neschimbătoare şi nepieritoare, adică la cele universale, căci acestea se menţin mereu în acelaşi fel",

Cantemir exprimă o poziție de tip realist-platonic, care nu este nici măcar corectă, căci Aristotel nu tratează categoriile în sine ca genuri supreme, ci semnificațiile diverse ale acestora – motiv pentru care *Categoriile* au fost considerate adesea ca ținând mai mult de metafizica decât de logica lui Aristotel. Explicația lui Cantemir, este în orice caz diferită de textul din *Inst. log.*

Cele cinci predicabile sunt introduse prin simplă enumerare, după care Dimitrie Cantemir ține să le distingă de predicamente. Distincția este de data aceasta cea menționată ca deosebit de valoroasă în *Inst. log.* (part. II, cart. I, trat. 6, cap. 1, p. ms. 185) şi este reprodusă *ad litteram* de către Cantemir. În virtutea acestei distincții, Cantemir acordă prioritate categoriilor care semnifică nemijlocit lucrurile individuale, pe când predicabilele fac acest lucru numai indirect. „Toate aceste cinci voci, consideră Cantemir, urmându-l pe Ieremia Cacavela, se găsesc în fiecare categorie".

Exemplul de mai sus face vădit modul în care lucra Cantemir, meditând asupra lucrării *Inst. log.* şi având în minte *întregul* ei cuprins. Nu numai silogistica a fost elaborată prin combinarea materialului selectat din ambele părți ale lucrării *Inst. log.*, ci şi acest capitol. De data aceasta rezultatul a fost adoptarea unei poziții *diferite* față de aceea a profesorului.

Selectarea de către Cantemir, desprinderea din context a celei mai importante şi mai originale idei din *Inst. log.* dovedeşte o înțelegere deplină a textului şi a importanței sale – lucru subliniat, probabil, chiar de către profesor. Completările făcute de Cantemir au însă un iz realist-naiv, destul de nepotrivit într-un context pretins aristotelic.

Structural vorbind, prescurtarea lucrării *Inst. log.* s-a realizat în *Comp.* şi prin excluderea primelor două tratate din *Inst. log.* (part. II, cart. I), în care sunt dezbătute probleme generale de filosofie. Acest lucru contribuie într-adevăr la unitatea lucrării.

Prin urmare, structura *Micului compendiu*, la o analiză comparativă, denotă aspecte negative, dar şi pozitive. Repetările, cu excepția silogisticii, se mențin şi în *Comp.*, unde nu-şi mai aveau locul, tratarea fiind făcută aici la acelaşi nivel. Dar, chiar în cazul repetărilor simetrice, Cantemir nu preia decât parțial ideile din *Inst. log.* El încearcă o nouă sistematizare a logicii, trăgând consecințele unor idei din *Inst. log.* – idei care, în *Inst. log.*, se dovedesc însă de mare importanță. Unele inversări structurale nu sunt reuşite, necesitând o prelucrare a materialului. Aceasta, cât şi ultimul capitol, plasat după încheiere, ar putea să sugereze faptul că forma definitivă a lucrării urma să fie elaborată.

b) *Modalitatea expunerii*

Făcând abstracție de structura *Micului compendiu*, se poate constata foarte uşor modul în care a încercat Cantemir să prescurteze lucrarea lui Ieremia Cacavela. El utiliza două metode, pe care le aplica fie separat, fie combinat. Una constă în *rezumarea* capitolului din *Inst. log.*, adică în prezentarea aceloraşi idei, sub acelaşi

titlu, dar cu alte cuvinte şi mult mai pe scurt (renunţând de regulă la amănunte), şi alta constă pur şi simplu în reproducerea *ad litteram* a unei părţi din capitolul respectiv. Urmărirea pas cu pas a felului în care reuşeşte Cantemir să aplice metodele menţionate dă o imagine fidelă a gradului în care acesta a reuşit să-şi însuşească cunoştinţele de logică expuse în *Inst. log.* Asistăm astfel la o confruntare directă, *nemijlocită*, după părerea noastră, *de nici o altă* lectură, a concepţiei lui Cantemir – elevul, cu opera lui Cacavela – profesorul. Neconcordanţa, plusurile, inadvertenţele şi greşelile din *Comp.* îi aparţin întru totul lui Cantemir şi nu pot fi date pe seama nici unei alte surse de inspiraţie. Nu este exclusă posibilitatea ca Dimitrie Cantemir să mai fi citit şi alte lucrări de logică în afară de *Inst. log.*, dar, din modalitatea expunerii *Micului compendiu*, nu rezultă aşa ceva. Acest lucru poate să pledeze pentru elaborarea timpurie a lucrării.

„Scurta introducere" a lui Cantemir este o prelucrare retorică a cuvintelor introductive din *Instit. log.*, cu renunţarea la partea finală, în care se vorbeşte de *Isagoge*. Poziţia ambilor autori este apropiată de aceea expusă de Cantemir în *Divanul*, în cadrul căreia logicii i se acordă o serioasă importanţă în cunoaşterea adevărului şi chiar a „adevăratei înţelepciuni"; aceasta însă „nu fără ajutor divin". Mai mult (ideea îi aparţine lui Cantemir), logica „este deschizătoarea şi dezvăluitoarea înţelepciunii şi a nemăsuratelor comori ale lăcaşului acesteia şi prin care cu toţii, dar fără de care nimeni nu poate fi ori vârât în vreun fel, ori făcut să intre spre a se bucura de ele". Poziţia este evident contrară concepţiei ulterioare a lui Cantemir din *Sacros. imago* şi *Istoria ieroglifică*.

Cuvântul „Către preabunul cititor" este un elogiu la adresa conciziunii, obiectivul major al oricărui *compendiolum*.

Chiar la primul pas în definiţia logicii, dată foarte strict în *Inst. log.* (ca şi în alte lucrări ale vremii)[118], se constată intervenţia energică a lui Cantemir (*Cf. Inst. log.*, p. ms. 3, şi *Comp.*, p. ms. 1). El reduce *quaeque nobis regulas tribuit, per quas ex istis vocibus instruntur rationalia instrumenta* la *cuius regulis instructis rationalibus instrumentis*. Reducerea are atât o valoare stilistică, cât şi una semantică. Reducerea primei părţi (*quaeque nobis regulas tribuit*) nu ridică probleme, reducerea părţii a doua (*ex istis vocibus instruntur rationalia instrumenta*) exclude însă *originea* instrumentelor raţionale, care, în definiţia din *Inst. log.*, are un evident caracter nominalist (*ex istis vocibus*). Ultima reducere nu are o semnificaţie stilistică şi nu pare deloc întâmplătoare. Apelând pentru moment numai la problemele discutate deja, constatăm că prioritatea acordată de către Cantemir predicamentelor faţă de predicabile, deci aspectului semantic faţă de cel lingvistic, este în perfectă concordanţă cu a doua reducţie operată în definiţia logicii; cu atât mai mult explicaţia naiv-realistă emisă de Cantemir în legătură cu categoriile.

Se poate considera, deci, că Dimitrie Cantemir corectează definiţia din *Inst. log.* într-un spirit antinominalist. Având în vedere aspectele realist-teologice, menţionate deja, din *Inst. log.*, această corectură ar fi fost îndreptăţită chiar şi

[118] *Vide supra.*

pentru *Inst. log.* Dar este evident că autorul lucrării *Inst. log.* a preluat această definiție fără să se gândească la consecințele ei – ceea ce, în mod evident, nu a făcut Dimitrie Cantemir.

O altă dovadă în acest sens o constituie a treia reducție operată în definiție, prin care *quibus Philosophia in distinctionem veritatis a falso, vel mendatio* (sic), *utitur* devine *distinctionem inter veritatem, et falsum facimus*. Nici aceasta nu este o reducție stilistică. Ea se datorează noii structuri a *Micului compediu*, în care logica este tratată ca atare, independent de cadrul ei filosofic. De data aceasta, reducerea nu mai era potrivită pentru *Inst. log.*, care conține și o parte consacrată filosofiei.

Ambele *corectări* de conținut, operate de Cantemir în definiția logicii, sunt perfect justificabile față de structura lucrării și față de poziția autorului. În plus, se poate spune că definiția câștigă și în conciziune și în rigoare. S-ar putea obiecta în legătură cu a treia reducție (desprinderea logicii din cadrul filosofiei) că ea putea fi extinsă, pentru consecvență, și asupra părții de început a definiției, respectiv în loc de *Logica est ars instrumentalis philosophiae*, se putea spune pur și simplu *Logica est ars instrumentalis*.

În legătură cu *Comp.*, cart. I, trat. l, cap. 3 (*Despre definiția acestei cercetări*), *vide* și *Inst. log.*, p. ms. 5–7, este demn de remarcat faptul că Dimitrie Cantemir exclude explicitarea logicii prin intențiile prime și secunde. Comprimând capitolul precedent din *Inst. log.*, p. ms. 4, unde este vorba în treacăt și de operațiile logicii, Cantemir caracterizează disciplina pe baza a trei operații, pe care nu le numește în prealabil. Amănuntele sunt oferite abia în cap. 6, p. ms. 3.

Este demn de remarcat faptul că atunci când este vorba de referințe la Aristotel, Cantemir preia totul fără discernământ, ca în cazul cap. 4 (*Comp.*, cart. I, trat. 1; *Cf. Inst. log.*, p. ms. 7), ceea ce dovedește că nu dispunea de surse aristotelice în momentul redactării.

Ținând tot de modalitatea expunerii, se remarcă faptul că Dimitrie Cantemir renunță la stilul dialogat din *Inst. log.* El rezolvă perifrastic, de exemplu în *Comp.*, cart. I, trat. l, cap. 12 și cap. 13, obișnuitul *At dices? Respondeo* din *Inst. log.*, part. I, cart. I, cap. 11 și cap. 12, prin *At ne dicas*, modalitate stilistică fără pretenții deosebite (*vide* și *Comp.*, cart. I, trat. 2, cap. l, 2, 3; *Cf. Inst. log.*, part. I, cart. II, cap. l, 2, 3).

Există și unele capitole din *Inst. log.* (cum ar fi de exemplu cap. 14 și cap. 15, part. I, cart. I) care sunt copiate integral de către Cantemir, fără nici o intervenție. Este vorba de obicei de capitolele scurte și concise din prima parte a lucrării *Inst. log.* Apar și cazuri de comprimare a două capitole din *Inst. log.* într-un singur capitol din *Comp.* (cazul cap. 15 și cap. 16 din *Inst. log.*, part. I, cart. I, și al cap. 16 din *Comp.*, cart. I, trat. 1; *vide* și *Comp.*, cart. I, trat. 2, cap. 5; *Cf. Inst. log.*, part. I, cart. II, cap. 5 și cap. 6) sau capitole prelucrate după *Inst. log.*, în care apar și fragmente pe aceeași temă din alte capitole (de exemplu în *Comp.*, cart. II, trat. 1; *Cf. Inst. log.*, part. II, cart. I, trat. 6, cap. 4). Tot aici (în cap. 1) Cantemir menționează și cele cinci genuri ale lui Platon, care apar în *Inst. log.* în cap. 3, part. II, cart. I, trat. 5. Este demn de menționat că aici Cantemir dezvoltă titlul simplu din *Inst. log.* (*De substantia, vel essentia*) în *De prima el optima categoria, i. est de Essentia, vel*

substantia, ceea ce denotă interesul său special pentru această categorie. Există şi un capitol (*Comp.*, cart. II, trat. l, cap. 6, *De Quando, et Ubi*) sintetizat de Cantemir, după cum o spune el însuşi, în capitolul despre predicamente, la care trimite. Dar trimiterea este valabilă numai pentru *Inst. log.*, part. II, cart. I, trat. 6, cap. 1, unde se vorbeşte într-adevăr *de quando et ubi*, pe când în *Comp.*, cart. I, trat. 1, cap. 18, unde nu mai este vorba de predicamente, se face doar trimitere.

Comprimarea excesivă, cu renunţarea la exemple, îl duce pe Cantemir la unele exprimări incorecte, ca în *Comp.*, cart. I, trat. 2, cap. 2 (*Cf. Inst. log.*, part. I, cart. II, cap. 2), în legătură cu termenul „copula". Cantemir spune: „Substantivul este numit de către filosofi *copula*, adică legătura predicatului cu subiectul". În realitate, copula este partea verbală a predicatului alcătuit din verb şi substantiv, ca în exemplul din *Inst. log.*: *Socrates est Philosophus*. La fel în *Comp.* (cart. I, trat. 2, cap. 3), ultima frază fiind prea concentrată, pierde esenţialul, faptul că predicatul poate deveni subiect şi invers (*Cf. Inst. log.*, part. I, cart. II, cap. 3).

Poate fi remarcată şi o scăpare a lui Cantemir, care în *Comp.* (cart. I, trat. 3, cap. 1) aminteşte de *Disputatio prooemialis* din *Inst. log.* (part. II, cart. I, trat. 3), care nu mai apare în *Comp.* În genere, capitolul amintit din *Comp.* este mai puţin prelucrat. Aici apar şi reminiscenţe ale stilului din *Inst. log.* (capitolul fiind acolo conceput cu obiecţii şi argumente). Pentru a trece peste o parte din aceste „obiecţii", Cantemir spune: „Despre obiecţiile adversarilor se găseşte îndeajuns în celelalte scrieri ale noastre"! În mod asemănător se termină şi cap. 7 (*Comp.*, cart. I, trat. 3): „Iar despre toate acestea am tratat mai pe larg şi cu mai multe dovezi în scrierile noastre anterioare"! Este greu de apreciat aceste afirmaţii. Să fie cu totul gratuite? Reamintim în treacăt ipoteza lui Tocilescu care, după numerele de inventar ale lucrărilor lui Cantemir, conchide că ar mai fi existat două lucrări filosofice.

La finele cap. 3 (*Comp.*, cart. I, trat. 3; *Cf. Inst. log.*, part. II, cart. I, trat. 4, cap. 1), Cantemir spune: „Asupra facultăţilor de cunoaştere ale sufletului <se va vorbi> în capitolul respectiv". Or, capitolul respectiv se găseşte în *Inst. log.*, part. II, cart. l, trat. 2, care nu mai apare în *Comp.*

Trebuie menţionat faptul că Dimitrie Cantemir renunţă în mod consecvent la schemele exemplificative care se găsesc din abundenţă în *Inst. log.*

Una dintre părţile cele mai prelucrate din *Comp.* este tratatul întâi din cartea a III-a. Chiar de la început Cantemir combină (în cap. 1, cart. III, trat. 1) idei din trei capitole ale lucrării *Inst. log.*, respectiv part. I, cart. III, cap. 1 şi cap. 2, şi part. II, cart. II, cap. 1. Combinaţia nu este însă reuşită, căci în cele două părţi ale lucrării *Inst. log.* silogismul este abordat în două maniere diferite, ceea ce nu este un defect, având în vedere structura specială a lucrării *Inst. log.* (în prima parte sunt expuse date elementare despre silogismul clasic, în a doua silogismul este încadrat în teoria argumentării), dar în *Micul compediu* nu-şi aveau locul termeni cum ar fi *consequentia* şi *illatio*, alături de *conclusio*.

Cantemir, după ce enunţă definiţia silogismului (incompletă, ca şi în *Inst. log.*, ceea ce dovedeşte din nou că nu avea la dispoziţie nici o sursă aristotelică, din care este imposibil să lipsească celebrul *to tauta einai*, care nu apare în definiţia lui Cacavela), tratează despre materia acestuia, fără comentariu şi fără exemplu

ilustrativ. Pe această cale nu mai poate însă justifica structura silogismului şi nici denumiri ca *maior terminus, minor* etc.

Capitolul 2 (*Comp.*, cart. III, trat. 1), inspirat din partea a II-a a lucrării *Inst. log.* (cart. II, trat. 1), complică şi mai mult înţelegerea textului, prin introducerea unor noţiuni din teoria scolastică a consecinţei (antecedent, consecvent, asentiment faţă de antecedent etc.). Lucrurile încep să se limpezească abia în capitolul 3 (*Comp.*, cart. III, trat. 1), în care silogismul este delimitat de simpla consecinţă. Dar în restul capitolelor (*Comp.*, cart. III, trat. 1) se revine la poziţia clasică, cu excepţia capitolul 5, în care premisele sunt numite „antecedentă", iar silogismul „consecinţă" (terminologia îi aparţine însă lui Ieremia Cacavela). Figurile silogismului sunt expuse prin combinarea capitolelor din prima şi a doua parte a lucrării *Inst. log.* A fost menţionată deja definiţia incorectă a termenului mediu dată de Cantemir pentru figura I.

Ar mai fie de adăugat faptul că, în ciuda intenţiei permanente de a rezuma, Cantemir acordă un mare spaţiu silogismului demonstrativ, ceea ce denotă interesul său pentru această problemă.

Modalitatea expunerii dovedeşte, în primul rând (lucru asupra căruia nu s-a insistat), că *Micul compediu* nu reprezintă o formă definitivă, revizuită a lucrării pe care Cantemir urma s-o traducă în limba română. Sunt evidente referinţele la lucrarea *Inst. log.*, trimiteri reciproce la locuri în care problemele sunt doar enunţate, plasarea unui capitol după încheierea lucrării. Or, toate acestea nu puteau să-i scape lui Cantemir cu ocazia unei revizuiri a lucrării. Aceasta se vede şi din menţiunea accidentală a stilului „prin obiecţii" a lui Cacavela, deşi Cantemir renunţase la el.

Unificarea stilului, comprimările şi compunerile de texte şi idei dovedesc munca întreprinsă de Cantemir pentru a rezuma lucrarea *Inst. log.* Încercările lui nu sunt întotdeauna fericite, Cantemir comite şi erori, dar evident este faptul că el a lucrat aici *singur*, că n-a utilizat nici o altă sursă, în afară de propriul său mod de a înţelege şi chiar de a concepe logica. Dovada cea mai clară o constituie încercarea de a prezenta o definiţie proprie a logicii – lucru de mare îndrăzneală, care dovedeşte însă că domnitorul român avea o viziune de ansamblu asupra logicii, o viziune care nu poate fi obţinută de un simplu tehnician (care, ce-i drept, nu greşeşte în amănunte), ci de un gânditor original, cu veleităţi filosofice.

În fine, nu trebuie să uităm nici referinţele lui Cantemir, destul de curioase, dar şi destul de ferme, la alte scrieri ale sale, care par să fi fost de logică. Nu ştim de existenţa unor astfel de lucrări; cert este însă că Dimitrie Cantemir va dovedi interes pentru această disciplină şi în scrierile ulterioare care ne-au parvenit.

G. Ecourile logicii în opera lui Cantemir

A fost menţionat deja faptul că în lucrarea *Divanul* apar idei asemănătoare cu cele susţinute de Cantemir în introducerea la *Comp.*, ba mai mult, că logica intervine chiar în desfăşurarea lucrării, iar o parte din termenii româneşti de logică, pe care

Cantemir însuşi îi defineşte în *Istoria ieroglifică*, apar aici chiar în aceeaşi formă (*vide* discuţia de la punctul 5). *Divanul* este de altfel o scriere în care atitudinea lui Cantemir faţă de logică, de puterea raţiunii în genere poate fi considerată ca stimulată de preocupări profunde de logică. Atitudinea din *Sacros. imago* nu este favorabilă gândirii raţionale, iar cea din *Istoria ieroglifică* pune în evidenţă limitele gnoseologice ale raţiunii. Cu toate acestea, în *Istoria ieroglifică* se vădeşte cel mai mult interesul lui Cantemir pentru logică, de data aceasta însă pentru aspectele sale exterioare, discursive, lingvistice.

Faptul că Dimitrie Cantemir a avut un interes profund, fundamental-filosofic pentru logică îl dovedeşte tocmai elaborarea *Micului compendiu*, rezultat al serioasei sale instrucţii în domeniul logicii (cu profesorul Ieremia Cacavela) şi al străduinţei proprii, călăuzită chiar de o viziune originală asupra unor probleme particulare (cum este raportul între predicamente şi predicabile) sau chiar asupra logicii în ansamblu (cum reiese din definiţia logicii). Nu trebuie uitat faptul că logica este disciplina filosofică cea mai strictă, este disciplina în care chiar un învăţat de talia lui Kant considera ca foarte greu de adus ceva nou.

Aceasta nu înseamnă însă că preocupările lui Cantemir pentru aspectele exterioare ale logicii sunt lipsite de interes. Dimpotrivă, dacă intenţia sa, mărturisită chiar în primele pagini din *Istoria ieroglifică*, de a traduce în limba română „întreaga învăţătură a logicii" ar fi fost realizată, cultura românească din ceasul acela timpuriu ar fi avut multe de câştigat. Dar intenţia lui Cantemir s-a realizat totuşi în parte, în *Divanul* şi în *Istoria ieroglifică* găsim destule elemente pe baza cărora poate fi schiţată o imagine a modelului în care ar fi încercat Cantemir să transpună „întreaga învăţătură a logicii pre limba noastră".

a) *Termeni de logică în limba română*

Unul dintre cei mai frecvenţi termeni de logică din *Divanul* este acela prin care Cantemir îl redă pe *ratio* şi corespondentul său grecesc *logos*, respectiv termenul „socotială", cu toate derivatele sale verbale, substantivale („nesocotială", „nesocotinţă") şi adjectivale („socotitoriu" pentru raţional = *logikos*, „puţin socotitoriu" = *asyllogistos*). Frecvenţa acestui termen, după remarca lui V. Cândea, se datorează însăşi structurii argumentativ-demonstrative a lucrării *Divanul*. Consecvenţa cu care utilizează aici termenul „socotială" pentru *ratio* dovedeşte că acesta ar fi fost termenul considerat echivalent. „Socoteală", care în ciuda faptului că astăzi a pierdut mult din înţelesul originar, mai păstrează încă semnificaţii ca: rost, raţiune, măsură, seamă, care corespund perechii *ratio-logos* mai bine decât neologismul „raţiune", utilizat mai mult ca termen tehnic.

---

[119] *Cf. Indice cultural* la *Divanul*, în Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, vol. I, ediţia citată, şi *Indice cultural* la *Istoria ieroglifică*, în *Opere complete*, vol. IV, ediţia citată.

În *Istoria ieroglifică* frecvenţa termenului este mai mică[119] şi nu mai are nici o legătură cu structura lucrării, ci devine termen tehnic, definit şi de Cantemir la începutul lucrării drept „sillogismos", deci, raţionament, nu raţiune – forma „socotială adevărată" sau „socotială dreaptă" având sensul de raţionament adevărat sau corect = silogism şi nu de *ratio recta* (cum sugerează N. Stoicescu).[120] De altfel termenul apare şi în forme ca: „socotială logicească", „socotiala loghicilor", „socotiala minţii" etc., însemnând pretutindeni raţionament sau silogism, adesea cu referinţă directă la „silogismul Corbului".

Termenul „ceinţă" (*poiotes, qualitas*) reprezintă o încercare demnă de reţinut. El apare în contextul *Divanului* (partea tradusă din Wissowatius), în care Cantemir avea în faţă termenul grec şi latin. El nu optează pentru nici unul, ci încearcă să-i traducă în limba română printr-un termen sugestiv.

Din păcate, traducerea nu este corectă. *Poiotes*, ca şi *qualitas*, are la bază o întrebare, dar aceasta nu este „ce ?", ci „ce fel de ?", respectiv *poios* (*qualis*). „Ceinţă" traduce însă pe *ti esti* (*essentia*) şi în această calitate este într-adevăr un termen mult mai sugestiv decât neologismul „esenţă".

Termenul „ceinţă" apare şi în *Istoria ieroglifică*, iar aici are într-adevăr semnificaţia de esenţă, corespunzând întrebării *ce este.*[121] Cu toate acestea, în *Scara tâlcuitoare*, Cantemir o consideră ca traducere pentru „cfidditas" (*quidditas*), care corespunde însă grecescului *to ti en einai*, esenţial aici fiind *einai*, nu *ti*, deci *estele*, nu *ceul* „singură fiinţa lucrului", cum explică tot Cantemir, sau tot în termenii lui „a fi a lucrului". Traducerea corectă este „fiinţă permanentă" (*quod erat esse*, pe care latinii l-au înlocuit cu *quidditas*). Traducerea lui *quidditas* prin „ceinţă" este corectă (pornind de la *quid* = ce) numai făcând abstracţie de semnificaţia tehnică a termenului latin. După cum observă şi C. Noica, Dimitrie Cantemir înţelege prin „ceinţă" categoria de substanţă.[122] Mai precis, înţelege substanţa în calitatea de *esenţă*, cum o făcuse şi în *Compendiolum*[123], şi în acest sens traducerea este bună.

Tot atât de sugestiv pentru limba română este termenul „câtinţă" (*posotes*) faţă de actualul „cantitate". De data aceasta termenul apare în prima parte a *Divanului* şi, deci, traduce numai termenul grecesc. Dar utilizarea lui cu acelaşi sens în *Istoria ieroglifică* (*id est* alături de celelalte categorii) denotă că era, pentru Cantemir, un termen consacrat.

Cu aceeaşi valoare semnificativă este şi termenul „feldeinţă", care traduce termenul latin *qualitas*[124], respectiv *poiotes*, ceea ce sugerează o corectare a traducerii aceluiaşi termen prin „ceinţă", cum făcuse în *Divanul*. Mecanismul traducerii este acelaşi: se pleacă de la întrebarea „ce fel de" (*poios*) şi se adaugă terminaţia -inţă. C. Noica remarcă faptul că „feldeinţă" este termenul „cel mai cuceritor" din seria

[120] *Ibidem*, p. 438.

[121] Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, vol. IV, p. ms. 63, 196.

[122] C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, p. 125.

[123] *Cf. Comp.*, p. ms. 29.

[124] P. Vaida, *Calcul lingvistic ca procedeu de creare a terminologiei filosofice la Dimitrie Cantemir*, în „Limba română", nr. 1, 1966, p. 10.

traducerilor lui Cantemir. El este într-adevăr un termen mult mai sugestiv pentru români decât acela de „calitate", împrumutat din latină.

„Cele cinci glasuri" ale lui Porphyrius (genul, specia, diferenţa, propriul şi accidentul) devin la Cantemir: „niamul", „chipul", „deosăbirea", „hiriştiia" şi „tâmplarea".[125] P. Vaida găseşte şi utilizarea termenului „atom" pentru *individ*, iar ca variantă pentru „chip", termenul „faţă".[126] De data aceasta, termenii aleşi de Cantemir sunt mai restrânşi ca sferă decât cei consacraţi; ei figurează la Porphyrius ca sensuri improprii ale predicabilelor.

În fine, este demn de amintit şi echivalentul unor termeni tehnici de logică, cum ar fi: *protasis*, definit ca „înainte punere", sau *symperasma*, ca „încheiarea voroavii", care apare şi cu sensul de „încuiare".[127]

Trebuie remarcată aici utilizarea de către Cantemir a *termenilor greceşti*, ceea ce pare curios pentru autorul unei lucrări de logică în limba latină. Este evident că el cunoştea şi terminologia greacă, dar utilizarea acesteia, care este mai greoaie pentru limba română, poate sugera şi faptul că Dimitrie Cantemir avea la dispoziţie acum (în jurul anului 1705) şi surse greceşti de logică, a căror utilizare în *Comp.*, nu poate fi dovedită. În acest caz, nu ar fi lipsită de sens ipoteza că intenţia lui Cantemir nu era pur şi simplu aceea de a traduce în limba română lucrarea *Comp.*, elaborată în prima tinereţe. De altfel, în al doilea cuvânt introductiv la *Istoria ieroglifică* („Iarăşi către cititoriu"), unde este promisă traducerea logicii, este vorba în mod evident de *traduceri din limba greacă*. „Într-acesta chip, zice Cantemir, spre alalte învăţături gréle, trebuitoare numere şi cuvinte, dându-te a le moldoveni sau a le români silésţe, în moldovenie ellinizésţe şi în ellinie moldovenisésţe". Dar aceste mărturisiri ale lui Cantemir au, firesţe, o valoare cu totul ipotetică, atât timp cât noi nu posedăm decât o singură lucrare de logică a lui Cantemir, iar aceasta este *Compendiolum*.

Echivalenţele româneşti ale celor câţiva termeni de logică ne permit totuşi să întrevedem modul în care ar fi încercat Cantemir traducerea unei logici în limba română.[128] Trăind în ceasul de început al culturii noastre, nefiind robul nici unei tradiţii, el ar fi încercat în mare măsură utilizarea unei terminologii *pur* româneşti, care, aşa cum arată după două sute de ani de progrese ale limbii române, este încă de mare valoare semantică şi uneori (cazul predicamentelor) este mai potrivită decât cea modernă. Dar nu trebuie să uităm totuşi că Dimitrie Cantemir a rămas un caz izolat. Nu ar fi fost îndeajuns alcătuirea unei terminologii de logică pentru ca aceasta să se şi împământenească; era necesar şi un climat cultural potrivit. Or, acest lucru s-a petrecut mai târziu. Din această cauză, se poate spune că singurul care a profitat de pe urma propriilor sale cunoştinţe de logică a fost Cantemir însuşi.

---

[125] *Istoria ieroglifică*, p. ms. 43.

[126] P. Vaida, *op. cit.*, pp. 7–8.

[127] *Ibidem*, p. 11.

[128] Mai pot fi amintiţi şi alţi termeni tehnici, ca: „arătătorul" pentru demonstrativ; „hotar" pentru termen, ca în „hotar mijlocitoriu" = termen mediu; „hotărâre" pentru definiţie; „începătură" pentru principiu etc. (*Vide* în acest sens P. Vaida, *op. cit.*, p. 9 *sq.*).

b) *Logica în contextul operelor târzii*

Fără să intrăm în amănunte, care ar depăşi intenţia studiului de faţă, trebuie pus în evidenţă faptul că interesul pentru logică l-a urmărit pe Dimitrie Cantemir, în diferite forme, şi în operele scrise cu mult mai târziu.

Referindu-se la *Sistema sau starea religiei mahomedane*, publicată de Cantemir, în 1722, la Petersburg, Gr. Tocilescu constată că fostul domnitor se interesa de logica arabă, cunoscând modul în care aceasta este concepută („ca introducere a înţelepciunii în capul omului pentru a judeca lucrurile cu isteţime, prin felurite categorii, definiţii dialectice; se adaugă la ea 5 voci ale lui Porfir, 10 categorii ale lui Aristotel pe care arabii le numesc *şart* – adică condiţiuni. Cărţile topice, analitice şi sofistice".[129] Reiese de aici faptul că Dimitrie Cantemir şi-a extins în continuare orizontul cunoştinţelor de logică. Ar fi greu de apreciat dacă el a studiat ca atare vreo operă de logică arabă sau a citit doar relatări despre asemenea opere. Cert este că el cunoştea structura unor astfel de lucrări.

Tot Tocilescu, analizând lucrarea *Loca Obscura in Catechisi*, publicată în 1720, în care Cantemir combate o lucrare a lui T. Procopovici, constată că maniera în care acesta procedează dovedeşte că „era bun dialectic şi scolastician. Cunoscea bine dialectica lui Aristotel şi direcţiunea sofistico-scolastică".[130]

Cantemir, în această lucrare, extrage fraze din lucrarea criticată şi le supune, independent de contextul lor, unor analize semantice minuţioase. „Cercetând amănunţit critica lui Cantemir, noi am constatat, continuă Tocilescu, că unele din punctele de acuzare ale sale sunt cam mici şi ajung până la controverse scolastice, uneori cam trase de păr, ce arată că ţinea morţiş la logica lui Aristotel, însă în marea lor majoritate punctele de acuzare sunt foarte sănătoase, argumentate şi nemerite".[131]

Iată, prin urmare, că, după atâţia ani, Cantemir este departe de a desconsidera avantajele logicii. Dimpotrivă, i se pot aduce chiar reproşuri pentru abuzul de logică formală. Utilizarea acesteia însă, ca metodă demonstrativă, sugerează o revenire la poziţia anterioară *Istoriei ieroglifice*, la o poziţie în care logica îşi redobândeşte semnificaţia ei fundamentală, profund filosofică, de mijloc incontestabil pentru obţinerea adevărului.

În acelaşi sens, dar vizând o altă dimensiune a logicii decât cea scolastico-formalistă, este utilizat şi chiar definit în *Scara tâlcuitoare* din *Istoria ieroglifică* termenul „axiomă" („Dzisă filosofască carea în loc de canon, de pravilă să ţine"). Conform unor astfel de axiome, el rezolvă, fără drept de apel, anumite controverse obişnuite din *Istoria ieroglifică*.

Mult mai valoroase însă sunt axiomele sau canoanele utilizate de Cantemir în demonstraţiile istorice. După cum observase P. P. Panaitescu[132], după *Prolegomena*,

[129] Gr. Tocilescu, *Ms. rom.*, 5148-II, fila 381.
[130] *Ibidem*, fila 419.
[131] *Ibidem*, fila 426.
[132] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 234.

în cartea I, capitolul întâi din *Hronicul*, Cantemir enumera axiomele sau canoanele istoriei, sugerând faptul că va întreprinde o tratare demonstrativă a istoriei. Sunt demne de menţionat câteva dintre aceste axiome, a căror valoare nu poate fi contestată nici astăzi: „tăcerea nici nu pune, nici nu ridică lucrul"; „zisa îl şi pune şi-l şi ridică"; „tăcerea după zisă adevereşte zisa odată". Modul concis în care sunt exprimate aceste axiome dovedeşte că ele au fost concepute în mod special, atât *vi materiae*, cât şi *vi formae*. Există şi alte axiome care justifică modul deductiv de abordare a problemelor istorice. P.P. Panaitescu menţionează un principiu[133] (numit „axiomă" de către Cantemir), care aminteşte de inferenţa „q, deci p→q": „de pe fapte a lucrurilor fiinţă se cunoaşte, adecă atunci când un lucru iaste făcut, înţelegem că lucrul acela pricină înainte mergătoare au avut".

Preocupările de logică ale lui Dimitrie Cantemir nu au rămas, deci, fără ecou nici în lucrările sale târzii. Chiar în afara unor locuri ca cele menţionate, în care intervenţia elementului logic poate fi dovedită *ad oculos*, pretutindeni în opera sa se observă încercarea de a depăşi nivelul empiric al faptului imediat, năzuinţa spre teoretic şi formal, spre universalitate, atributul *sine qua non* al ştiinţei autentice spre care a năzuit Cantemir în permanenţă şi prin care se deosebeşte de toţi predecesorii săi din istoria culturii româneşti.

[133] *Ibidem*, p. 235.

7

LOGICA ÎN SISTEMUL CRITICISMULUI KANTIAN

A. Scurt istoric asupra prelegerilor de logică generală ale lui Kant

După abilitarea sa ca privat-docent (1755), Kant își începe seria prelegerilor academice de matematică, fizică, logică, metafizică, filosofie morală și enciclopedie filosofică. Pentru toate aceste prelegeri, conform obligațiilor în vigoare la acea dată, el folosea lucrările unor filosofi consacrați. Matematica o preda după Wolff, fizica după Eberhard, metafizica și logica după Baumeister.[1] În cazul ultimelor două discipline este vorba de lucrările lui Fr. Chr. Baumeister – *Institutiones metaphysicae* (1738) și, respectiv, *Institutiones philosophiae rationalis* (1736). Ultima lucrare, referitoare în special la logică, era foarte populară (în 1765 apărea a XVI-a ediție).

Kant predă logica după Baumeister până în anul 1765, deci un deceniu. Nu dispunem de relatări despre aceste prelegeri. Se poate presupune totuși că, inițial, ele urmăreau îndeaproape, textul lucrării amintite. Cu timpul însă Kant începe să aibă propriile sale puncte de vedere, dovadă lucrarea din 1762 despre *Falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice*, în care, în afară de problema figurilor, se discută despre natura raționamentelor în genere, despre deosebirea dintre raționamentele nemijlocite și cele mijlocite, pe care le numește tradițional „raționamente ale rațiunii" (*Vernunftschlüsse*). Este de presupus că în prelegerile premergătoare anului 1762 erau deja prezente ideile susținute în această lucrare.

După propriile indicații[2], Kant și-a început investigațiile în domeniul logicii încercând să îndrepte anumite greșeli din logica lui Crusius. Contribuțiile sale merg pe linia clasicistă. Ele prefigurează însă distincția dintre raționamentele rațiunii și cele ale intelectului și, respectiv, distincția fundamentală dintre rațiune și intelect în genere. Cert este că pe Kant îl preocupă în mod deosebit problemele de logică și

[1] K. Rosenkranz, *Leben Kant's*, în Immanuel Kant, *Sämmtliche Wereke*, vol. XI, zweite Abtheilung, Leipzig, 1842, p. 35.

[2] Im. Kant, *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, în: Immanuel Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. I, Leipzig, 1838, pp. 66–67.

metafizică şi, mai cu seamă, legătura dintre aceste probleme. Altfel nu putea să ajungă în 1765 la exprimarea unor puncte de vedere originale cu evidente trăsături criticiste.

În 1765 Kant avea 42 de ani, rămăsese privat-docent şi trăia din cei 62 de taleri cu care era plătit lunar ca ajutor de bibliotecar (*Unterbibliotekar*). Pe plan teoretic însă ajunsese la concluzia, exprimată aproape în aceleaşi cuvinte ca la începutul § 4 din *Prolegomena*, a deosebirii dintre filosofie şi celelalte ştiinţe, în special matematica.[3] Exprimase de asemenea clar ideea că în prima sunt utilizate procedee analitice, spre deosebire de cele sintetice ale matematicii.[4] În privinţa logicii, considera că aceasta este de două tipuri. Una care se referă la critica *intelectului* sănătos şi care trebuie să preceadă orice activitate filosofică – ea ar constitui un fel de „carantină" prin care trebuie să treacă orice învăţăcel pentru a putea pătrunde din lumea prejudecăţii şi a erorii în domeniul luminos al raţiunii şi al ştiinţelor.[5] Celălalt tip de logică se referă la critica erudiţiei propriu-zise şi nu poate fi tratată decât după însuşirea ştiinţelor, al căror *organon* ar trebui să fie. Această logică reprezenta, în viziunea lui Kant, o critică a întregii filosofii, vizând originea cunoştinţelor şi a erorilor, cât şi fundamentarea durabilă şi legitimă a unei adevărate construcţii a raţiunii (*Gebäude der Vernunft*). Era prefigurată, cu alte cuvinte, viitoarea distincţie dintre logica generală şi logica transcendentală.

Kant îşi propune să ţină prelegeri despre primul tip de logică, şi anume, „după manualul domnului profesor Meier".[6] Motivul îl constituie faptul că Meier ar fi avut în vedere distincţia dintre raţiunea erudită şi intelectul comun. În plus, odată cu critica raţiunii, ar fi oferit şi unele elemente asupra criticii gustului, respectiv asupra esteticii. Nu trebuie omis faptul că, în aceeaşi perioadă (1764), Kant elaborase lucrarea *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, îndeletnicindu-se, deci, în mod special, cu probleme de estetică.

Georg Friedrich Meier (1718–1777) era profesor de filosofie la Halle, membru al Academiei de ştiinţe din Berlin. El se bucura de o deosebită preţuire din partea lui Kant.[7] Ca orientare filosofică era wolffian, discipol al filosofului la modă Baumgarten (1714–1762), cunoscut în mod special ca întemeietorul esteticii germane şi al terminologiei filosofice modeme. Baumgarten este fondatorul teoriei cunoaşterii, pe care o numeşte „gnoseologie" şi pe care o împarte în teoria cunoaşterii senzoriale (numită estetică) şi teoria cunoaşterii raţionale (numită logică). Împărţirea a fost adoptată de Kant în *Critica raţiunii pure*. Meier, ca discipol al lui Baumgarten, continuă linia acestuia. Cele mai reprezentative lucrări, ale sale, în această direcţie, sunt: *Anfangsgründe der schönen Wissenschaften* (1748), *Vernunftlehre* (1752), *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) şi *Metaphysik* (1755). Meier are şi contribuţii

[3] Im. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjare von 1765–1766*, în: Immanuel Kant, *Sämmtliche Werke*, ed. cit., 1838, p. 291.
[4] *Ibidem*, p. 293.
[5] *Ibidem*, p. 295.
[6] *Ibidem*, p. 296.
[7] K. Rosenkranz, *Vorrede*, în Immanuel Kant, *Sämmtliche Wereke*, vol. III, Leipzig, 1838, p. VIII.

în domeniul moralei (*Philosophische Sittenlehre*, 1753), abordând astfel toate direcţiile filosofice care l-au interesat şi pe Kant.

Manualul ales de Kant ca model al prelegerilor sale de logică va fi extrasul din *Teoria raţiunii* a lui Meier, respectiv *Auszug aus der Vernunftlehre*. Kant respecta cu stricteţe recomandarea de a preda după un manual tipărit şi, relatează unul dintre auditorii săi, la prelegeri avea întotdeauna cartea lui Meier, pe care o urmărea capitol cu capitol.[8] Toate filele cărţii erau însă pline de scrisul mărunt al lui Kant şi pe multe dintre ele erau lipite foi întregi, astfel încât manualul ca atare devenise ilizibil. Aceasta se petrecea în 1795. Nici unul dintre auditori nu avea cartea lui Meier, aşa încât toţi luau note după expunerea lui Kant. În felul acesta a predat el logica după Meier, din 1765 până în 1797, deci, 32 de ani.

Prin aprilie 1799, Kant îi propune lui Gottlob Benjamin Jäsche, doctor şi privat-docent în filosofie de la Universitatea din Königsberg, să pregătească pentru tipar, în forma unui manual, materialul acumulat de-a lungul anilor şi destinat prelegerilor sale de logică.[9] Tânărul privat-docent se bucura de o apreciere deosebită din partea lui Kant. Jäsche a devenit ulterior profesor de filosofie la Dorpat, fiind cunoscut prin lucrările: *Einleitung zu einer Architektonik der Wissenschaften* (1816) şi *Darstellung des Pantheismus in seinen verschiedenen Hauptformen* (1826). El acceptă propunerea lui Kant şi obţine în acest scop manuscrisul prelegerilor, respectiv cartea lui Meier cu însemnările lui Kant. Kant spera că Jäsche, bun cunoscător al sistemului său, se va descurca uşor în acest material şi că, fără a-i falsifica gândirea, i-ar putea-o prezenta cu mai multă claritate şi i-ar putea pune în ordine însemnările. După un an şi jumătate, la 20 septembrie 1800, Jäsche îşi încheie activitatea şi, plin de entuziasm, promite editarea în continuare a metafizicii lui Kant – promisiune pe care n-a reuşit să şi-o ţină.

Nu se ştie cum a fost apreciată lucrarea de către Kant şi nici dacă această apreciere a frânat sau nu entuziasmul tânărului privat-docent. Exegeţii ulteriori, ca B. Erdmann, E. Arnoldt şi W. Kinkel, au considerat că Jäsche n-ar fi utilizat manuscrisul prelegerilor, ci notele unora dintre ascultătorii lui Kant. Erdmann găseşte astfel de note din anul 1782 şi descoperă asemănări frapante cu textul lui Jäsche, ceea ce îl determină pe editorul din 1904 să considere că logica respectivă este „un produs al anului 1782".[10] Ei nu dispuneau însă de manuscrisul lui Kant, care apare prelucrat abia în 1914 şi cuprinde atât manualul lui Meier[11], cât şi însemnările lui Kant[12]. Ediţia conţine şi o confruntare amănunţită cu textul prelucrat de Jäsche[13]. Importanţa ediţiei din 1914 rezidă în faptul că stabileşte o datare, chiar dacă aproximativă, a însemnărilor lui Kant, multe dintre acestea provenind din perioade

[8] W. Kinkel, *Einleitung*, în Immanuel Kant, *Logik*, Leipzig, 1904, pp. XX–XXI.
[9] G. B. Jäsche, *Vorrede*, în: Immanuel Kant, *Logik*, ed. cit., p. 3.
[10] W. Kinkel, *op. cit.*, p. XVIII.
[11] G. Fr. Meier, *Auszug aus der Vernuftlehre*, Halle, 1752.
[12] Im. Kant, *Handschriftlicher Nachlass*, Band III, *Logik*, în: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. XVI, Berlin, 1914.
[13] *Ibidem*, p. III.

mai puțin cunoscute ale evoluției gândirii sale filosofice. Pe baza lor, confruntate cu textul lui Meier, pot fi depistate sursele de inspirație wolffiană ale multor idei din perioada criticistă. Grație aceleiași ediții se poate constata că Jäsche a *utilizat* manuscrisul lui Kant folosind însemnări din perioade diferite, dar că, în același timp, a omis mult material. O parte din acesta nici nu putea fi însă utilizat ca atare, fiind compus din propoziții și chiar din cuvinte răzlețe. Jäsche omite de regulă exemplele, schemele și reprezentările grafice, dar, în linii mari, cuprinde tot materialul utilizabil ca atare, exprimat în formă cursivă. Scopul său, de altfel, nu era publicarea integrală a manuscrisului, ci, așa cum îi ceruse Kant, prelucrarea și publicarea lui în forma unui manual rezumativ (*In der Gestalt eines kompendiösen Handbuches*). Ceea ce Jäsche a reușit pe deplin.

Ce-i drept, aceeași formă puteau să o aibă și notele de curs ale ascultătorilor lui Kant, cărora acesta le preda din însemnările sale făcute în diferite perioade. Problema aceasta și-a găsit răspunsul abia după publicarea în 1966 a notelor luate de câțiva dintre ascultătorii prelegerilor de logică ținute de Kant.[14] Din comparațiile făcute[15] reiese că textul lui Jäsche nu coincide cu cele ale prelegerilor cunoscute. Aceasta dovedește că Jäsche nu numai că a rezumat, dar a și prelucrat materialele de care a dispus. Spunem „materialele", căci, în mod cert, deși n-o mărturisește, Jäsche va fi avut la dispoziție și variante ale prelegerilor ținute (poate chiar din 1782, cum afirmase B. Erdmann), căci timpul scurt în care a pregătit textul dovedește că n-a făcut redactări personale pentru materialele răzlețe, ci le-a folosit pe cele din prelegeri, cum era de altfel și corect, dar fără a copia pur și simplu una dintre variantele acestor prelegeri. Rămâne de adăugat faptul că Jäsche a omis ultimele două capitole care apăreau atât în manuscrisul lui Kant, cât și în prelegeri, căci ambele urmăreau capitol cu capitol manualul lui Meier. Ca simplă comparație, una dintre variantele de prelegeri descoperită ulterior avea 470 de pagini, față de cele 133 ale lui Jäsche.[16]

Există, prin urmare, trei materiale *distincte* ale logicii generale a lui Kant: (1) manuscrisul atașat cărții lui Meier, (2) prelegerile din diferite perioade și (3) o prelucrare rezumativă sub formă de manual. Ele au semnificații și valori diferite și au avut, ca atare, și un destin aparte. Pentru exegeții care au urmărit evoluția ideilor lui Kant prezintă interes (1), pentru cei care studiază concepțiile lui Kant dintr-o anumită perioadă prezintă mai mult interes (2). (3) a fost însă introdus în toate edițiile operei lui Kant, circulând și în ediții separate, și s-a bucurat de o dublă utilizare: ca manual pentru inițiere în logică atât în folosul profesorilor, cât și în cel al studenților și elevilor, și, alături de *Prolegomena*, ca material introductiv și explicativ al principalelor idei din *Critica rațiunii pure*. Spre deosebire însă de *Prolegomena*, care sunt destinate, după aprecierea lui Kant însuși[17], specialiștilor (*zum Gebrauch für künftige*

[14] Im. Kant, *Vorlesungen*, în: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. XXIV, Berlin, 1966.
[15] *Cf. Einleitung* la Im. Kant, *op. cit.*
[16] W. Jerusalem, *Ein Kollegienheft von Kants Vorlesungen über Logik*, în „Kant-Studien", *18*, 1913, p. 538.
[17] Im. Kant, *Prolegomena*, în: *Sämmtliche Werke*, Leipzig, 1838, p. 3.

Lehrer), *Logica generală*, prelucrată de Jäsche, a folosit şi mai poate folosi încă şi neiniţiaţilor (*zum Gebrauch für Lehrlinge*).

Din aceste motive, trebuie considerate ca neîndreptăţite criticile aduse acestei lucrări din perspectivele (1) şi (2) – reproşul, de exemplu, că nu a exclus materialele provenind din perioade precritice[18], că n-a redat tot materialul disponibil, că n-a eşalonat materialele, că nu le-a datat etc. Toate acestea sunt probleme de interes pentru specialiştii în exegeza operei lui Kant sau a evoluţiei gândirii sale, dar nu pentru cei care vor, pur şi simplu, să se familiarizeze cu această gândire. Faptul că, pe o astfel de linie, pot fi aduse unele reproşuri acestei lucrări este o altă problemă. Asemenea reproşuri pot fi aduse şi lui Kant însuşi, care niciodată n-a fost prea explicit în această privinţă.

B. Cuprinsul *Logicii generale* a lui Kant. Comparaţie cu manualul lui G. Fr. Meier

Este citată adesea părerea lui Kant după care logica, de la Aristotel încoace, „nu a putut face nici un pas înainte şi că, deci, după toată aparenţa, ea pare să fie închisă şi terminată".[19] Cum este posibil ca tocmai Kant, care în cuprinsul aceleiaşi lucrări elaborează celebra „logică transcendentală", să emită o astfel de teză? A făcut-o din exces de modestie sau a exprimat pur şi simplu o stare de fapt?

În manuscrisul de logică, Kant revine de două ori asupra *istoriei logicii*.[20] El o rezumă astfel: „Aristoteles: legi pur obiective, forma raţiunii. Epicur: logica cercetării naturii. Locke: originea noţiunilor. Wolff şi Leibniz: demonstrativ şi distinct. Logica mai nouă: nu este logică pură, ci combinată cu psihologie. Crusius: logică fanatică. Lambert: Un *Organon* al matematicii şi al fizicii." Chiar astfel rezumată, logica se dovedeşte totuşi o disciplină evolutivă, căreia i se adaugă chiar părţi constitutive: analitică, dialectică, canonică, logică pură, logică aplicată, metodologie, logică naturală, logică artificială, logica intelectului comun, logica intelectului speculativ, logica teoretică, logica practică.[21] Dar nu la aceasta se referă Kant, ci la faptul că logica, în calitate de ştiinţă a raţiunii (*Vernunftwissenschaft*), tratează despre formele gândirii: noţiune, judecată, raţionament, şi că nimic nu mai poate fi adăugat acestor forme. Or, ele erau cunoscute de către Aristotel. Mai mult, logicienii de după Aristotel n-au făcut decât să reducă treptat conţinutul logicii acestuia, s-o simplifice. Ceea ce i-au adăugat n-a fost decât material străin, în speţă gnoseologic şi psihologic.

[18] J. H. von Kirchmann, *Erläuterungen zu Kant's Logik*, Leipzig, 1872, p. I.
[19] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, 1969, p. 19.
[20] Im. Kant, *Handschriftlicher Nachlass*, Band III, *Logik*, în: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. XVI, Berlin, 1914, p. 48 şi p. 58.
[21] *Ibidem*, pp. 46–48.

În acest sens, Kant avea dreptate şi mulţi exegeţi de astăzi ai istoriei logicii sunt de aceeaşi părere. Contribuţiile lui Kant însuşi pe linia logicii transcendentale sunt apreciate ca ţinând nemijlocit de psihologie şi de teoria cunoaşterii.[22]

Din, perspectiva istoriei moderne a logicii, trebuie adăugat însă faptul că logica lui Aristotel nu se identifică pur şi simplu cu logica ulterioară, ca logică aristotelică simplificată sau amplificată în sensurile amintite. Stoicii şi scolasticii (în mod special primii) au dezvoltat şi un alt tip de logică. Logica lui Aristotel este numită „logică a termenilor", pe când logica stoică o „logică a propoziţiilor". Contribuţiile stoico-scolastice au fost înglobate fără discernământ, alături de cele aristotelice, în logica de tip clasic-tradiţional, care era la modă pe vremea lui Kant. Fără să facă o distincţie precisă între aceste două tipuri de logici (aristotelică şi stoică; a termenilor şi a propoziţiilor), datorită, în primul rând, faptului că nu a întreprins un studiu special al acestora (în opera lui Kant nu găsim nici o referinţă directă la texte aristotelice sau stoice), Kant a fost totuşi primul filosof care a surprins diferenţa dintre judecăţile şi raţionamentele obişnuite (aristotelice) şi cele ipotetice (stoice) pe baza unul criteriu asupra căruia vom reveni. Dacă ar fi făcut legătura între raţionamentele ipotetice şi logica stoică, atunci Kant ar fi putut să emită o teză contrară, conform căreia logica, chiar redusă la elementele ei de bază, şi-a extins studiul şi asupra unor formaţiuni logice necunoscute de către Aristotel. Făcând abstracţie de acest lucru, teza lui Kant rămâne valabilă atât pentru logica din vremea sa, cât şi pentru propriile-i contribuţii, care, în esenţă, nu aduc noutăţi majore în logică. Aceasta nu înseamnă însă că Immanuel Kant n-a avut contribuţii serioase faţă de logicienii din vremea sa, atât pe linie pur formală, cât şi pe linia adausurilor psihologice sau gnoseologice. Pentru aprecierea acestui lucru este necesară însă confruntarea logicii lui Kant cu lucrarea lui Meier, după care s-a călăuzit.

Editarea manuscrisului de logică a lui Kant împreună cu lucrarea lui Meier[23] i-a oferit editorului (Erich Adickes) prilejul de a compara notele lui Kant şi cu lucrarea lui Meier, *Vernunftlehre*, şi cu numeroase alte lucrări, la care se referă Kant însuşi sau pe care se presupune că le avea la dispoziţie. O anumită teză îi aparţine deci întru totul lui Kant numai dacă n-a fost inspirată din aceste surse.

Ca structură generală, Kant urmăreşte capitol cu capitol lucrarea lui Meier. Aceasta are o introducere şi patru părţi (*Hauptheile*): 1) despre cunoaşterea erudită, 2) despre metoda de predare erudită, 3) despre discursul erudit şi 4) despre particularităţile eruditului. Bazându-se pe o însemnare a lui Kant[24], în care se spune că până la capitolul despre noţiuni (capitolul al VIII-lea din partea a II-a a lucrării lui Meier) s-a tratat despre cunoaştere în genere ca propedeutică a logicii şi că de aici urmează logica propriu-zisă, Jäsche intitulează *Introducere* toată această parte a lucrării lui Kant. Ea cuprinde zece capitole şi un *Adaos*. Prima parte, *Teoria generală*

[22] G. Bird, *Logik und Psychologie in der transzendentalen Deduktion*, în: „Kant-Studien", *56*, 1966, p. 373–374.
[23] Im. Kant., *op. cit.*
[24] *Ibidem*, p. 540.

a elementelor (*allgemeine Elementarlehre*), cuprinde restul capitolelor din partea a doua a lucrării lui Meier, adică: 1) despre noțiuni, 2) despre judecăți și 3) despre raționamente, cu excepția paragrafelor referitoare la definiție din capitolul despre noțiuni, pe care Jäsche le trece la partea a II-a, *Metodologia*. Aceasta corespunde părții a II-a din lucrarea lui Meier. Corespondentele ultimelor două părți din aceeași lucrare nu mai apar în ediția lui Jäsche și, ca atare, nu vor fi discutate în acest context. Redusă la aceste părți, logica generală a lui Kant corespunde în mare lucrărilor obișnuite de logică clasică, cu excepția proporțiilor. În lucrările clasice, introducerea este sumară, dar ia proporții metodologia. De altfel, după cum apreciase Jäsche însuși, fără a opera însă transferul corespunzător, multe dintre considerațiile cuprinse în introducere țin propriu-zis de metodologie.[25]

Fără să țină seama de scopul urmărit de Kant, acela de a urma cât mai fidel structura generală a lucrării lui Meier, unii exegeți fac observații critice referitoare la dimensiunile și conținutul introducerii.[26] Aceste critici vizează deci mai mult lucrarea lui Meier. Pe de altă parte însă, cum se va dovedi în continuare, majoritatea problemelor tratate aici poartă pecetea originalității lui Kant și au fost tratate ca atare și în *Critica rațiunii pure*. Or, ele figurând în lucrarea anterioară a lui Meier, chiar dacă tratarea lor era diferită, este evident că au fost inspirate din acest context. Că astfel de probleme nu sunt tratate de obicei în lucrările de logică, e adevărat. Aceasta nu înseamnă însă că ar fi lipsite de interes. Depinde, de altfel, despre ce fel de logică este vorba. Or, în cazul lui Meier, ca și în cazul lui Kant, era vorba de o logică a gândirii, a rațiunii, care astăzi s-ar numi „logică filosofică", și pe care Meier însuși o numea *philosophia ratianalis*.[27]

Teoria rațiunii (*Vernunftlehre*) este o știință care tratează despre regulile cunoașterii erudite, spune Meier.[28] În acest sens, structura lucrării sale este perfect justificată. Ea cuprinde o scurtă introducere, de numai 3 pagini. Aici este definită logica respectivă, legătura ei cu teoria cunoașterii (erudite) – faptul că logica este singurul mijloc prin care poate fi obținută o cunoaștere erudită și o știință în genere. Este definită filosofia și este subliniat faptul că teoria rațiunii este o parte a acesteia. Logica este împărțită în analitică și dialectică (ultima e definită ca logică a probabilului) și, de asemenea, în practică (*utens*) și teoretică (*docens*). În fine, sunt enumerate foloasele logicii și este redat sumarul lucrării.

Introducerii lui Meier îi corespund primele patru capitole din introducerea lui Kant. Acestea ar fi constituit, fără intervenția lui Jäsche, introducerea propriu-zisă. Kant amplifică în mod considerabil cele 3 pagini din lucrarea lui Meier, ceea ce denotă interesul său pentru problemele abordate. În acest sens, orice critică referitoare la dimensiunile acestei părți, ca și ale celor următoare, este nejustificată din punct de vedere kantian.

[25] G. B. Jäsche, *op. cit.*, p. 4.
[26] J. H. von Kirchmann, *op. cit.*, p. VII.
[27] G. Fr. Meier, *op. cit.*, §1.
[28] *Loc. cit.*

În legătură cu noțiunea de logică, Kant, în primele două paragrafe ale capitolului I, insistă pe tema regularității universale, accentuând ideea lui Meier. Subliniază apoi originea *a priori* a regulilor (legilor) gândirii (ale intelectului și ale rațiunii); idee care apare și la Meier: regulile rațiunii provenind din natura rațiunii umane (lipsește doar termenul *a priori*). Kant adaugă distincția clasică dintre materie și forma gândirii. Pe baza acestora definește logica drept știința legilor necesare ale gândirii, știința simplei forme a gândirii.

Aceste prime două paragrafe conțin un fel de sinteză a primului capitol. Ele corespund viziunii lui Kant asupra logicii generale și asupra lor se va reveni, dar, din păcate, nu urmăresc cursul expunerii din manuscris și, ca atare, nu justifică restul materialului introductiv. Dacă logica se reduce la simpla formă a gândirii, atunci ce rost mai au toate considerațiile ulterioare care se referă la conținutul gândirii?

În manuscris, urmărind linia lui Meier, Kant se referă la logică în genere, marcând legătura dintre aceasta și filosofie, pe de o parte, și, pe de altă parte, în mod special legătura cu teoria cunoașterii. El începe prin a identifica logica cu filosofia (*Die Logik ist selbst Philosophie*)[29] – ceea ce reprezintă o afirmație mai tare decât a lui Meier (*Die Vernunftlehre ist ein Theil der Weltweisheit*)[30].

Apoi se referă la denumirea logicii ca *philosophia rationalis*. Toate aceste considerații, care lipsesc în ediția Jäsche, justifică apariția în continuare a capitolelor III și IV, referitoare la filosofie. Apoi definiția logicii drept *Scientia dirigendi facultatem cognoscitivam în perspicienda veritate* și referințele întinse la cunoașterea erudită și cunoașterea comună, care lipsesc de asemenea în ediția Jäsche, justifică apariția celorlalte capitole ale introducerii, referitoare toate la teoria cunoașterii.

În paragrafele 3 și 4 ale primului capitol sunt tratate apoi particularitățile logicii; semnificația ei de propedeutică, organon și canon. Se vorbește despre semnificația ei formală și doctrinală, ajungându-se în final la reluarea *in extenso* a definiției precedente. Trebuie remarcat și în acest context excluderea de către Jäsche a considerațiilor permanente ale lui Kant referitoare la teoria cunoașterii și la filosofie în genere. Evidențiem în mod special revenirea frecventă asupra aspectului critic al logicii (*Kritik der gesunden Vernunft*), al identității dintre critica rațiunii și filosofie.[31] Kant ajunge chiar la o definiție a logicii drept filosofie: *Die Logik ist eine Philosophie über die allgemeine Gesetze der richtigen Gebrauchs unseres Verstandes und Vernunft.*[32] Semnificația de „critică a rațiunii" justifică, din perspectivă kantiană, legătura dintre logică și filosofie, mai precis transpunerea pe plan filosofic a terminologiei logice (logica trancendentală).

Primul paragraf al capitolului II este inspirat în mare de paragrafele 6 și 7 din lucrarea lui Meier. Distincția dintre analitică și dialectică la Meier era făcută însă în spirit aristotelic (dialectica fiind considerată logica probabilului). La Kant dialectica

[29] Im. Kant, *op. cit.*, p. 6.
[30] *Ibidem*, p. 52.
[31] *Ibidem*, p. 7, 15, 18, 19, 20, 23, 25.
[32] *Ibidem*, p. 20.

are sensul de sofistică, de logică a aparenței. Este vorba de aceeași semnificație pe care o are dialectica și în *Critica rațiunii pure*. Această interpretare a dialecticii, după cum reiese din explicațiile la acest paragraf, ca și din cele redate la paragraful 1 din capitolul IV al *Introducerii*, se referă la o semnificație specială, accidentală a dialecticii din antichitate.

Este vorba, mai precis, de faptul că *sofiștii megarici* au fost numiți și dialecticieni.[33] Adoptarea acestui sens special al dialecticii va produce multe dificultăți. O astfel de interpretare a lui Kant poate fi considerată în genere ca inadecvată. Este vorba de ceea ce se numește de regulă „semnificația negativă a dialecticii", pe care a combătut-o Hegel la timpul său.

Împărțirea în continuare a logicii în pură și aplicată, naturală și artificială, teoretică și practică, a intelectului comun și a celui speculativ nu ridică probleme speciale, ca și paragraful II, 2, referitor la expunerea logicii.

În legătură cu paragraful II, 3, se remarcă menționarea de către Jäsche a aspectului critic al logicii (*Kritik der Erkenntnis*), asupra căruia Kant insistă în mult mai mare măsură.

În fine, ultimul paragraf al capitolului II tratează despre istoria logicii. Chiar dacă nu putem fi de acord cu părerea că aceasta era tot ce cunoștea Kant din istoria logicii[34] – e absurd să considerăm, de exemplu, că nu cunoștea lucrarea lui Aristotel *Categoriae*, când el însuși s-a ocupat cu problema categoriilor –, recunoaștem totuși că prezentarea este extrem de sumară și generală. Trebuie amintită poate maniera vremii, de a nu utiliza citate și de a nu face referințe istorice, deși Kant face totuși acest lucru.

Capitolul III, despre filosofie, apare în ediția lui Jäsche, cum s-a menționat deja, fără o justificare prealabilă. În manuscrise, legătura logicii cu teoria cunoașterii și filosofia este permanentă. Acest lucru se vede și din primul paragraf, în care problema filosofiei apare legată de tipurile de cunoștințe. Considerațiile în legătură cu acestea apar și în *Critica rațiunii pure* și pot fi considerate kantiene, mai ales cele referitoare la cunoștințele matematice și filosofice. Rezultă, în cele din urmă, că filosofia este o logică aplicată.

Rezumatul de istorie a filosofiei din capitolul IV este mai extins decât acela referitor la istoria logicii. Se pornește de la aplicarea *in concreto* a rațiunii, ajungându-se la cea *in abstracto*. Este subliniat faptul că primii filosofi „îmbrăcau totul în imagini". Ultima epocă din istoria filosofiei este considerată cea critică. Nu reiese însă că aceasta n-ar putea fi depășită. „... să vedem, zice Kant, ce va rezulta din cercetările critice actuale..."

Aceasta este, deci, partea din logica generală a lui Kant care corespunde celor 3 pagini ale lui Meier. Confruntată cu manuscrisul lui Kant, ea denotă un interes deosebit al acestuia pentru legătura dintre logică, teoria cunoașterii și filosofie în genere. Logica poate fi concepută ca disciplină independentă care studiază

[33] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, 1963, II, 10, 106.
[34] J. H. von Kirchmann, *op. cit.*, p. 16.

forma pură a gândirii. Cunoaşterea propriu-zisă, erudită, care stă la baza ştiinţei, presupune însă conştiinţa legităţii gândirii, prin intermediul căreia se realizează. În fine, filosofia nu este altceva decât o aplicare critică a acestei logici.

După scurta sa introducere, Meier intră (primul capitol) în problematica lucrării, aceea a *cunoaşterii erudite*, despre ale cărei reguli trebuie (în viziunea lui) să trateze logica. Vorbeşte despre reprezentare[35] ca despre o imagine pictată (tablou) a unui obiect. Cunoştinţa (§ 11) apare ca un ansamblu de reprezentări, iar conştiinţa (§ 13) o reprezentare a obiectului, dar şi o reprezentare a deosebirii lui de alte obiecte. Despre un obiect (§ 14) putem avea o cunoştinţă distinctă sau indistinctă (când îl cunoaştem în detalii sau numai în ansamblu). Ceea ce determină cunoaşterea unui obiect constituie cauza sau raţiunea lui (§ 15), care poate fi suficientă sau insuficientă pentru această cunoaştere. O cunoştinţă raţională (§ 17) presupune cunoştinţa despre acel lucru, cunoaşterea raţiunii lui şi cunoştinţa distinctă a relaţiei dintre acel lucru şi raţiunea lui. Întrucât nu este raţională, o cunoştinţă poate fi comună sau istorică (§ 18). O cunoştinţă istorică perfectă este frumoasă (§ 19). Cunoştinţa erudită şi filosofică (§ 21) este o cunoştinţă raţională perfectă. Perfecţiunea unei cunoştinţe rezidă în distincţia şi întemeierea ei (§ 22). Perfecţiunea cunoştinţei poate fi logică sau estetică. O cunoştinţă erudită poate să fie în acelaşi timp perfectă şi logic şi estetic (§ 24). Cunoştinţele perfecte pot fi deosebite după mărimea (extensiunea) sau demnitatea lor. Se vorbeşte pe scurt şi despre adevărul cunoştinţei, despre certitudinea şi despre caracterul ei practic (§ 27, 29, 30) şi apoi de măsura în care toate acestea apar sau nu în cadrul unei cunoştinţe. Urmează consideraţii despre imperfecţiunea cunoştinţei, despre lipsuri şi erori (§ 36).

Capitolul întâi din lucrarea lui Meier conţine în rezumat problematica următoarelor 6 capitole, respectiv: capitolul 2, despre amănunţimea (*Weitläufligkeit*) cunoştinţei erudite; capitolul 3, despre mărimea acesteia; capitolul 4, despre adevărul ei; capitolul 5, despre claritate; capitolul 6, despre certitudine; capitolul 7, despre caracterul practic al cunoştinţei.

În legătură cu textul lui Meier, se remarcă în mod special stilul aproape telegrafic de enunţare a problemelor, fără justificări, fără comentarii, fără amănunte. Se pare că acesta a fost principalul motiv care l-a determinat pe Kant să aleagă o astfel de lucrare drept manual de bază al prelegerilor – ea constituie mai degrabă un fel de programă analitică a prelegerilor, care permite expunerea unor concepţii, dacă nu chiar opuse, în orice caz diferite de cele ale autorului. Ceea ce va face Kant aproape la fiecare pas.

În rezumat, este vorba de o tratare gnoseologică a ceea ce va fi numit ulterior *noţiune*. Aceasta apare ca un ansamblu de reprezentări ale unui obiect, constituind, altfel spus, o cunoştinţă despre acesta. Nu este analizat procesul obţinerii unei astfel de cunoştinţe, ci calităţile unei cunoştinţe gata obţinute. Ele sunt apreciate în funcţie de obiectul cunoaşterii şi de subiectul cunoscător.

[35] G. Fr. Meier, *op. cit.*, § 10.

În legătură cu aceste probleme, Kant precizează de la început că va face abstracție de modul în care se nasc reprezentările. Aceasta înseamnă că va face abstracție, cum a făcut-o de altfel de la început, de celebra sa „răsturnare copernicană", referitoare la originea obiectelor şi a formelor *a priori* ale acestora. El precizează însă că aici este vorba, pe de o parte, de intuiții şi, pe de alta, de noțiuni, ceea ce îi prilejuieşte accentuarea distincției dintre *sensibilitate* şi *intelect*. Tot pe baza lor va încerca şi delimitarea perfecțiunii logice a cunoştințelor de perfecțiunea lor estetică şi posibilitatea coexistenței lor.

Structural, Kant introduce o clasificare a perfecțiunilor logice ale cunoştințelor după *cantitate*, căreia îi corespunde generalitatea; după *calitate*, căreia îi corespunde distincția; după *relație*, căreia îi corespunde adevărul; după *modalitate*, căreia îi corespunde certitudinea. Aceasta este o clasificare tetradică tipic kantiană, împrumutată din clasificarea judecăților şi aplicată, în *Critica rațiunii pure*, clasificării categoriilor.

Față de structura lucrării lui Meier, Kant grupează amănunțimea (*Weitläufigkeit*) şi mărimea (*Grösse*) cunoştinței erudite (care alcătuiau două capitole) sub titlul de perfecțiune logică după cantitate. În felul acesta îi scapă însă din clasificare valoarea practică a cunoaşterii. Nu ştim motivele pentru care Jäsche a regrupat problematica *probabilității* într-un capitol aparte, probabilitatea ținând de certitudine atât la Meier, cât şi în manuscrisul lui Kant; şi nici motivele pentru care perfecțiunea practică este trecută în *Adaos*. Din manuscris reiese că atât perfecțiunea estetică, cât şi cea practică nu țin de logică[36], dar în introducere ar fi trebuit să li se acorde aceeaşi importanță. Or, despre perfecțiunea estetică se vorbeşte pe larg în capitolul V, pe când despre cea practică nu se aminteşte decât în *Adaos*.

Trebuie menționat aici faptul că această triplă perfecțiune (logică, estetică, practică) a cunoaşterii, care apare explicit la Meier, poate fi considerată ca una dintre principalele surse ale viitoarelor Critici; una vizând rațiunea pură, alta facultatea de judecare şi cealaltă rațiunea practică. Ce-i drept, Kant admiră la început (1756) lucrarea lui Meier pentru faptul că oferă odată cu critica rațiunii (*Kritik der Vernunft*) şi unele elemente asupra criticii gustului (*Kritik des Geschmacks*), sau a esteticii.[37] Deci Kant însuşi recunoaşte drept sursă criticistă lucrarea lui Meier, la început pe coordonate logice şi estetice, dar, cu timpul, de bună seamă şi pe coordonate practice. O dovedeşte poate cel mai bine însemnarea lui Kant, considerată din ultima perioadă a predării logicii, deci cu puțin înainte de 1797, în care termenii: *logic*, *estetic* şi *practic*, vizând cele trei tipuri de perfecțiuni, sunt puşi în paralel cu termenii: *intelect*, *facultate de judecare* şi *rațiune*.[38]

Urmărind însemnările lui Kant, fără o investigație specială, se poate constata uşor: că cele mai vechi se referă direct la textul lui Meier. Apoi apar considerații

[36] Im. Kant, *op. cit.*, p. 519.

[37] Im. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjare von 1765–1766*, în: Immanuel Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. I, Leipzig, 1838, p. 296.

[38] Idem, *Handschriftlicher Nachlass...*, p. 160.

privind perfecțiunea logică, care ar fi de două tipuri: *formală* (distincția) și *materială* (adevărul) – ceea ce nu mai apare la Meier. Cu timpul apare și împărțirea perfecțiunii logice în *cantitativă* și *calitativă*. Apoi acestea sunt considerate la rândul lor materiale sau formale. În fine, aproximativ în penultima perioadă de predare apare clasificarea perfecțiunii logice, utilizată de Jäsche, după calitate, cantitate, relație și modalitate.

Comparativ, Kant mai adaugă (V, 2) și *patru* tipuri de perfecțiune estetică: generalitatea, distincția, adevărul și certitudinea. Caracterul arbitrar al acestei clasificări reiese chiar din explicațiile lui Kant, care este nevoit să vorbească, de exemplu, despre „un adevăr pur subiectiv" care nu este altceva decât o „aparență generală"! Făcând abstracție de perfecțiunea practică, se conchide (V, 3) că „abilitatea geniului rezidă realmente în cea mai profundă armonizare posibilă a perfecțiunii logice și a celei estetice în genere".

În legătură cu perfecțiunea logică a cunoașterii după cantitate, Kant acordă importanță *orizontului cunoașterii*. Problemă de interes firesc pentru cel care va stabili ulterior limitele cunoașterii umane. În acest sens, trebuie remarcat că lucrarea lui Meier conține în esență viitoarea soluție kantiană. El vorbește despre ceea ce există: *supra*, *infra*, *extra* și *intra horizontem cognitionis humanae*, epuizând astfel toate combinațiile posibile de limitări gnoseologice, care vor fi, de altfel, puse în joc, ca variante agnostice, de la Kant până la Wittgenstein. Kant adaugă de la început o diversificare a orizontului cunoașterii în: logic, estetic și practic, concentrându-și însă atenția numai asupra celui logic. Cu această ocazie se vorbește și despre cunoștințele filosofice ale rațiunii. În legătură cu acestea „putem stabili până unde poate să meargă rațiunea *a priori* corect" (VI, 2) – problema centrală a *Criticii rațiunii pure*, exprimată concis și prin întrebarea „Ce poate să cunoască în genere omul ca om?"[39].

Despre orizontul particular al cunoașterii, despre neștiință, ignoranță etc., Kant, urmându-l pe Meier, ne oferă pagini atractive, cu evidentă valoare pedagogică, instructiv-educativă. În fine, referitor la arhitectonica științelor, aceasta este, evident, de natură criticistă.

Capitolul despre perfecțiunea logică a cunoașterii după relație tratează problema adevărului. Aprecierile interpreților sunt diferite, în funcție de poziția logică adoptată. Din perspectiva tradiționalistă și chiar criticistă, capitolul nu prezintă un interes deosebit, problema adevărului nefiind de competența logicii formale – concordanța cunoștinței cu obiectul ei ridică problema cunoștinței și a obiectului în genere, abordabile doar în logica transcendentală.[40] Din perspectiva logicii simbolice, sunt apreciate meritele moderniste ale textului.[41] Rămâne de văzut însă dacă acestea nu aparțin cumva lui Meier. De altfel, întregul capitol urmează ordinea lui Meier (kantian, după cantitate ar fi urmat calitatea, nu relația).

---

[39] *Loc. cit.*

[40] G. Prauss, *Zur Wahrheitsproblem bei Kant*, în: „Kant-Studien", *60*, 1969, p. 178.

[41] L. Menzel, *Das Problem der formalen Logik in der Kritik der reinen Vernunft*, în: „Kant-Studien", *56*, 1966, pp. 408–409.

Kant începe prin expunerea rezervelor față de accepția tradițională a adevărului drept concordanță a cunoașterii cu obiectul. Acesta fiind, la rândul lui, obiect cunoscut, criteriul s-ar reduce la concordanța cunoașterii cu sine. Soluționarea acestei probleme rămâne, după Kant, „cu totul imposibilă pentru întreaga omenire" (VII, 1).

Urmărindu-l pe Meier, Kant vorbește la început despre criterii interne și externe ale adevărului[42], apoi despre cele obiective și subiective[43], derivate din primele[44]. Editorul manuscriselor datează târziu, spre ultima fază (1797), împărțirea de către Kant a criteriilor adevărului în materiale și formale[45]. Meier nu utilizează niciodată împărțirea în material și formal, care apare la Kant în mod frecvent. Dar abordarea adevărului *vi materiae* și *vi formae* era uzuală în logica vremii. Împărțirea adevărului în material și formal, oricât de modernist le-ar suna unor interpreți (amintind chiar de principiul neopozitivist al toleranței" – *Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nicht selbst widerspreche*, zice Kant în *Critica rațiunii pure*) – era un lucru banal.

S-a încercat corelarea adevărului formal la Kant (concordanța cunoașterii cu ea însăși) cu probleme legate de logica propozițiilor[46] – deciderea valorii de adevăr prin raportarea implicațională antecedent-consecvent. Simpla consultare a manuscrisului[47] dovedește însă că Meier procedase în aceeași manieră, că și această interpretare, implicațională sau ipotetică (*possibilitas cognitionis hypothetica*) era un loc comun.

Originală și de manieră pur kantiană este însă *legătura dintre adevăr și modalitate*, pe de o parte, și *dintre acestea și principiile logicii*, pe de alta. Împărțirea este triadică, având la bază modalitățile kantiene: problematicul, asertoricul și apodicticul. Pentru a opera triadic, Kant combină principiul identității cu cel al contradicției – ele ar garanta posibilitatea unei cunoștințe; principiul rațiunii suficiente i-ar garanta realitatea, iar principiul terțului exclus necesitatea. Împărțirea este firește arbitrară, iar concordanța cu sine nu vizează decât principiul identității, celelalte sunt principii operaționale și vizează nu adevărul formațiunilor logice, ci corectitudinea lor. De altfel, Kant reduce aplicarea principiilor logice la nivel judicativ. Or, în acest sens, orice principiu logic garantează doar *posibilitatea* ca o judecată să fie adevărată. În plus, afară de principiul identității care se aplică la nivel noțional, celelalte principii presupun cel puțin două judecăți, dintre care însă, la nivel formal, nu putem ști dacă vreuna dintre ele este adevărată, chiar dacă ea contrazice judecata cu predicat contrar sau poate fi dedusă din altă judecată. Dar despre accepția kantiană a modalității se va vorbi în continuare.

---

[42] Im. Kant, *op. cit.*, p. 239.
[43] *Ibidem*, p. 246.
[44] *Ibidem*, p. 250.
[45] *Ibidem*, pp. 254–255.
[46] L. Menzel, *op. cit.*, p. 409.
[47] Im. Kant, *op. cit.*, p. 241 ş.u.

Kant emite idei personale şi în legătură cu falsul şi eroarea, care s-ar datora „influenţei neobservate a sensibilităţii asupra intelectului". Ceea ce face posibilă eroarea este, după Kant, *aparenţa*, care determină confundarea obiectului cu subiectul. În plus, eroarea nu poate fi decât *parţială*. Toate acestea sunt încercări de justificare a erorii cu menţinerea, totuşi, a caracterului absolut al intelectului, care, dacă ar fi singur (fără sensibilitate), n-ar greşi niciodată (VII, 2). În restul capitolului, sfaturi generale în legătură cu evitarea erorii.

În ciuda adversităţii lui Kant faţă de maniera psihologistă de abordare a formelor logice, teoria sa despre noţiune şi, respectiv, despre notele unei noţiuni (împrumutată în realitate de la Meier – cf. 29, § 249), este cotată psihologistă.[48] Noţiunea este redusă, într-adevăr, la reprezentare, iar nota la o reprezentare parţială. În rest, notele, în manieră scolastică sunt identificate cu noţiunile. Kant îl urmăreşte aici îndeaproape pe Meier.

Perfecţiunea logică a cunoştinţelor după calitate rezidă în claritatea şi distincţia notelor. Kant diferenţiază distincţia logică de cea estetică (distincţia noţională de cea intuitivă). În trecere, pune în joc şi distincţia dintre noţiunile pure şi cele empirice.[49] Importantă este însă împărţirea distincţiei în *analitică* şi *sintetică*, împărţire pe care Kant însuşi o consideră *opusă* concepţiei wolffiene (VIII, 5). Este vorba, în esenţă, de o dublă accepţie a notei: o dată ca reprezentare parţială, deci ca parte a unei noţiuni, şi a doua oară ca noţiune subordonată altor noţiuni. Distincţia analitică rezidă în amănunţirea notelor pe care le conţine o noţiune dată; cea sintetică în formarea unei noţiuni prin intermediul unor note date. Este subliniat caracterul sintetic al cunoştinţelor matematice şi al celor utilizate de „filosoful naturii".

Gradele distincţiei sunt prelucrate după Meier (VIII, 5), dar *gradele cunoaşterii* alcătuiesc un adaos al lui Kant (VIII, 6). A reprezenta, a percepe, a şti, a cunoaşte, a înţelege, a discerne, a pricepe. Kant a oscilat în legătură cu numărul acestora. În manuscris apar numai 6 grade[50], iar în unele prelegeri numai 5 [51].

Noţiunea de „asentiment" (*Fürwahrhalten* şi *Vorwahrhalten* în manuscris) este o noţiune centrală a ultimelor două capitole ale introducerii. Ea provine de la Meier[52] şi este fundamentală pentru înţelegerea concepţiei lui Kant despre modalitate.

Teoria tradiţională a modalităţii nu era altceva decât o preluare a doctrinei aristotelice. Pentru Aristotel existau patru modalităţi ale existenţei. Ceea ce există, se petrece, are loc etc. este sau *necesar* sau *contingent*; ceea ce poate să existe sau să nu existe este *posibil*, iar ceea ce nu poate să existe este *imposibil*. Aceasta, independent de orice consideraţie gnoseologică. Pentru exprimarea acestor modalităţi existenţiale sunt necesare aşa-numitele *judecăţi de modalitate*, prin care se enunţă, în afara faptului că *este* sau *nu este*, şi modalitatea în care este sau nu este,

[48] Al. Surdu, *Trei sensuri ale formei logice „noţiune"*, în „Probleme de logică", vol. III, Editura Academiei, Bucureşti, 1971, p. 156.
[49] G. Schrader, *Kant's theory of concepts*, în: „Kant-Studien", *49*, 1957–1958, p. 265.
[50] Im. Kant, *op. cit.*, p. 343.
[51] *Ibidem*, pp. 342–343, nota 21.
[52] *Ibidem*, § 137.

respectiv: este posibil, nu este posibil, este necesar, nu este necesar etc. Acest adaos alcătuieşte *modus*-ul judecăţii, care este urmat de enunţul propriu-zis, de *dictum*. „*Este necesar* ca aerul să fie mai uşor decât apa" sau, altfel spus, „Aerul *este în mod necesar* mai uşor decât apa". Judecăţile modale, ca şi cele categorice, pot fi adevărate sau false în funcţie de situaţiile existenţiale la care se referă. Dacă se afirmă că ceva este, de exemplu, necesar să fie într-un anumit fel şi el este întotdeauna şi în orice condiţii aşa şi nu altfel, atunci judecata modală este adevărată; dacă uneori poate să nu fie aşa, judecata este falsă.

În capitolul VI al lucrării sale, Meier tratează despre *certitudinea* cunoştinţei erudite. Prin certitudine el înţelege conştiinţa adevărului (*das Bewusstsein der Wahrheit*) sau cunoştinţa clară a adevărului.[53] Dacă cunoaştem clar că ceva nu este nici adevărat, nici fals, atunci cunoştinţa noastră despre acesta este incertă. Incertitudinea, deci, nu este decât o imperfecţiune care apare în cunoaşterea noastră. O cunoştinţă care nu ne este incertă, este sau *adevărată în mod cert* (*certo vera cognitio*), când suntem conştienţi de adevărul ei, sau *falsă în mod cert* (*certo falsa cognitio*). În legătură cu acestea Kant adaugă: *Keine Sache ist an und vor sich selbst ungewiss.*[54] Ideea, în această formă, este inspirată tot de Meier, dar de data aceasta din lucrarea *Vernunftlehre*.[55] Este imposibil, se spune în locul citat, ca greşeala (imperfecţiunea) să se refere la obiectele cunoaşterii. Căci tot ceea ce ne reprezentăm este sau adevărat sau fals... în lucrul însuşi nu există incertitudine. Redat mai precis, se afirmă că lucrurile sunt aşa cum sunt, iar judecăţile despre acestea sunt sau adevărate sau false, dar nu despre orice judecată putem spune cu certitudine că este adevărată sau falsă, din cauză că nu suntem perfect conştienţi de valoarea ei. Certitudinea poate fi senzorială sau raţională, prima este incompletă sau completă. Cea completă poate fi nedeterminată. Certitudinea matematică, de exemplu, este determinată. Certitudinea mai poate fi parţială sau totală (când toate cunoştinţele noastre despre un lucru sunt certe). Pentru Meier este evident că certitudinea nu poate fi obţinută dintr-o dată şi de către oricine, că ea presupune un proces gnoseologia progresiv, de la formele simple ale certitudinii senzoriale la certitudinea absolută. În acest sens, o cunoştinţă poate fi *convingătoare* în măsura în care certitudinea ei este completă; *neîndoielnică*, în măsura în care avem certitudinea că nu poate fi falsă; *fundamentală*, în măsura în care certitudinea ei o impune ca adevărată. Când considerăm că o cunoştinţă este adevărată (*für wahr halten*) o acceptăm, îi dăm asentimentul nostru (*assentiri*), când o considerăm falsă (*für falsch halten*) o respingem. Când nu putem nici s-o acceptăm, nici s-o respingem, ne suspendăm aprecierea în legătură cu aceasta. În termeni moderni, o judecată care se găseşte într-o astfel de situaţie ar putea fi numită „indecidabilă".

Meier vorbeşte în continuare despre prejudecăţi şi cunoştinţe probabile (ultimele apărând în *Logica generală* a lui Kant într-un capitol aparte). Pentru

[53] G. Fr. Meier, *op. cit.*, § 155.
[54] Im. Kant, *op. cit.*, p. 360.
[55] *Ibidem*, p. 360, nota 7.

comparație, trebuie menționată însă *opinia*, definită drept acceptarea unei cunoștințe incerte, căreia i se recunoaște însă caracterul incert; *credința*, definită drept acceptare a unei cunoștințe bazată pe mărturia altcuiva în legătură cu o experiență referitoare la cunoștința respectivă (cum că ea ar fi adevărată); *știința*, definită drept cunoștință bazată pe o convingere fundamentală în legătură cu adevărul unei cunoștințe.

Acesta este în rezumat textul lui Meier. Nici un cuvânt despre modalitate.

Kant consideră, ca și Meier, că adevărul este o *proprietate obiectivă* a cunoașterii, dar judecata prin care este *reprezentat* ceva ca adevărat (reprezentare legată de intelectul unui subiect particular) este subiectivă. Această „judecată" asupra a „ceva" (care trebuie să fie tot o judecată) reprezentat ca adevărat este *asentimentul* (*Fürwahrhalten*). Kant face abstracție de fals (*für falsch halten*), deși tot el susține (VII, 2) că falsul nu poate fi total și deci s-ar preta și el la diferite aprecieri. În acest sens, concepția lui Meier este mai cuprinzătoare.

Dar Kant, considerând că asentimentul este *cert* sau *incert*, identifică practic *certitudinea* cu *asentimentul cert* și *incertitudinea* cu *asentimentul incert*. La Meier, certitudinea era o *determinație a cunoștinței*. Ea putea să fie convingătoare, neîndoielnică sau fundamentală și astfel se impunea asentimentului, considerării ei ca adevărată într-o mai mică sau mai mare măsură. Opinia, credința și știința, deși Meier n-o spune direct, sunt tipuri de asentimente, de aprecieri ale cunoștințelor, un fel de judecăți ale judecăților. De altfel, și în limbajul comun se consideră că avem o opinie despre *ceva*, credem în *ceva*, știm *ceva*. Iar acest „ceva" trebuie să fie o judecată. La Meier, tipurile de asentiment sunt determinate de certitudinea cunoștințelor: o cunoștință *convingătoare* este acceptată ca *opinie*, una *neîndoielnică* drept *credință*, iar una *fundamentală* ca *știință*.

Deci, Kant îl urmează pe Meier când consideră că opinia, credința și știința sunt tipuri de asentiment, dar se îndepărtează cu totul de acesta afirmând că opinia este o judecată *problematică*, credința una *asertorică*, iar știința una *apodictică*. Căci, continuă Kant, ceea ce ține doar de părerea mea, consider în mod conștient că este doar *problematic* în judecata respectivă, ceea ce cred, consider a fi *asertoric* ș.a.m.d. Aceasta înseamnă o inversare a raportului dintre asentiment și cunoștință. Dacă pentru Meier o cunoștință convingătoare determina o opinie, pentru Kant opinia determină caracterul problematic al cunoștinței, în plus, Kant identifică opinia, credința și știința cu judecata, respectiv cu cunoștința însăși. Pentru Meier o opinie s-ar exprima, de exemplu, astfel: „După opinia mea există ființe extraterestre". Aceasta ar însemna acceptarea unei judecăți convingătoare („Există ființe extraterestre"). Pentru Kant însă opinia este chiar judecata „Există ființe extraterestre", iar faptul că aceasta este o opinie îi conferă caracter problematic. (Kant se referă la faptul că luna ar fi locuită[56]).

Aceste considerații contribuie la înțelegerea conceptului kantian de modalitate, putând fi considerate ca sursă a concepției subiectiviste a lui Kant. Din punct de vedere tradițional judecata „Există ființe extraterestre" nu este o judecată

[56] *Ibidem*, p. 362.

modală. Ea ar deveni modală în forma „Este *posibil* să existe fiinţe extraterestre" şi în acest caz ar fi adevărată, referindu-se la *posibilitatea* de existenţă a unor astfel de fiinţe şi nu la existenţa lor propriu-zisă.

Consideraţiile lui Kant despre aspectele modale ale certitudinii se rezumă la cele menţionate şi nu mai revin în cursul capitolului. Având în vedere că şi în manuscris ele sunt cotate ca însemnări târzii, se poate conchide că au fost introduse pentru a justifica denumirea capitolului, aceea de „Perfecţiune logică a cunoaşterii după modalitate". Restul problemelor din acest capitol sunt tratate în maniera lui Meier, însă mult mai pe larg. Ele sunt în mod evident de natură gnoseologică, cu numeroase implicaţii metodologice.

În capitolul despre *probabilitate*, primul paragraf, interesant ca valoare istorică, se încheie cu concluzia imposibilităţii unei logici a probabilităţii, în care se reflectă nivelul redus de cunoştinţe, din vremea lui Kant, despre acest domeniu. *Îndoiala* este tratată după Meier cu implicaţiile sale metodologice: scepticismul şi dogmatismul. Ultimele nu apar explicit la Meier şi constituie contribuţii ale lui Kant, ca şi majoritatea consideraţiilor referitoare la *ipoteză*.

În fine, *Adaos*-ul conţine câteva referinţe la *perfecţiunea practică* a cunoaşterii. El ar fi trebuit să fie mai extinse, să constituie un capitol aparte, atât din punctul de vedere al importanţei problemelor tratate aici (despre practic, teoretic şi speculativ), cât şi al dimensiunilor pe care le are textul lui Meier (7 pagini). Procedeul lui Jäsche este justificabil însă prin apelul la manuscrisul lui Kant, care conţine mai puţine însemnări decât în capitolele precedente. Reiese însă şi din această prezentare sumară semnificaţia finală, practic-morală a întregului proces al cunoaşterii. Şi aceasta, atât din perspectiva wolffiană a lui Meier, cât şi din cea a lui Kant.

În legătură cu prima parte a lucrării, *Teoria generală a elementelor*, trebuie remarcat de la început că a fost concepută într-un stil cu totul diferit de cel al *Introducerii*. Confruntarea textului editat de Jäsche cu manuscrisul lui Kant şi lucrarea lui Meier nu îndreptăţeşte însă prea mult acest lucru. Paragrafele lui Meier sunt redactate în aceeaşi manieră. La el ne găsim, de altfel, la capitolul 8 al părţii a II-a, ca şi în manuscrisul lui Kant, iar trecerea la noţiunile erudite se face în mod firesc. Notele lui Kant urmăresc, ca şi în capitolele precedente, paragrafele lui Meier. Stilul adoptat se datoreşte deci intervenţiei lui Jäsche.

Este vorba, în esenţă; de o exprimare extrem de concisă. Mai concisă chiar decât exprimarea „telegrafică" a lui Meier. De cele mai multe ori textul este redus la o singură frază sau chiar propoziţie, restul consideraţiilor fiind trecute ca observaţii (numerotate). Jäsche a urmat aici exemplul micilor manuale rodate în învăţământul scolastic şi reduse adesea la simple enunţuri mnemotehnice. Se remarcă, de altfel, frecvenţa parantezelor cu echivalenţe în limba latină, ceea ce întăreşte impresia de scolasticism. Ce-i drept, această manie o avea şi Meier, iar în însemnările lui Kant apar uneori pagini întregi în limba latină. Aceasta dovedeşte, lucru nepus în discuţie de editorul manuscriselor lui Kant,că acesta urmărea şi o sursă scolastică alături de lucrarea lui Meier. Ce altă explicaţie plauzibilă şi-ar găsi aceste divagaţii în limba latină?

Dar *Teoria generală a elementelor* nu se deosebeşte numai ca stil de *Introducere*. Cele două par fără nici o legătură, tratând subiecte cu totul diferite. Este necesară, din această cauză, referinţa la lucrarea lui Meier, în care trecerea este cu totul firească.

Legătura dintre teoria cunoştinţelor şi cea a noţiunilor o fac reprezentările. Atât cunoştinţa, cât şi noţiunea sunt reprezentări, noţiunea fiind un anumit tip de cunoştinţă. Câte, tipuri de cunoştinţe există, continuă Meier, există tot atâtea tipuri de noţiuni.[57] Din această cauză, Meier va vorbi în continuare nu de noţiuni in genere, ci despre noţiunile erudite, adică despre acelea care trebuie să fie conforme cu regulile amănunţimii, mărimii, adevărului, clarităţii, certitudinii şi ale alcătuirii practice a cunoştinţelor erudite.[58] Mai general spus, să fie conforme celor trei tipuri de perfecţiuni: estetică, logică şi practică. Singura problemă suplimentară, care nu este nici ea de natură logică, o constituie originea noţiunilor. Există, după Meier, trei surse ale acestora: experienţa, abstracţia şi combinaţia. O dată obţinute noţiunile, interesează structura lor, tipurile şi raporturile dintre ele, iar prin acestea ne găsim deja în planul logicii tradiţionale.

Textul *Teoriei generale a elementelor* începe cu împărţirea cunoştinţelor sau a reprezentărilor în intuiţii – de care Meier face abstracţie (*alle unsere Vorstellungen sind Begriffe*[59]) – şi noţiuni. Primele ar fi reprezentări singulare, ultimele generale. Identificarea noţiunii cu reprezentarea este o caracteristică psihologistă proprie Şcolii wolffiene în genere. O primă remarcă a lui Kant: considerarea ca greşită a împărţirii noţiunilor în generale, speciale şi singulare (§ 1, obs. 2) – ar fi vorba numai de aplicarea lor. Remarca nu este întemeiată, căci, indiferent de aplicaţia lor, noţiunile singulare nu pot fi nici genuri, nici specii, iar noţiunile generale, comune, nu pot fi nume proprii. În § 11 se va reveni asupra acestei probleme, remarcându-se parţial că există genuri care nu pot fi specii, dar nu există specii care să nu poată fi genuri.

Distincţia dintre materia şi forma noţiunilor (§ 2) îi aparţine lui Kant. Ea nu este uzuală în logica tradiţională şi poate să ducă la dificultăţi de interpretare, cum se va vedea în continuare.

Noţiunea pură, provenită din intelect, cât şi ideea ca noţiune raţională sunt adaosuri ale lui Kant (§ 3). Noţiunile raţionale, întrucât nu se referă la obiecte reale, conform cu § 2 se dovedesc noţiuni fără materie! Notele referitoare la noţiunile pure sunt considerate târzii şi provin, deci, din *Critica raţiunii pure*.

În rest, celelalte probleme legate de noţiune sunt tratate în manieră tradiţională. Jäsche a exclus din acest capitol definiţia, expunerea şi descrierea noţiunilor, pe care le-a plasat în *Metodologie*.

Meier defineşte judecata drept reprezentare a relaţiilor dintre noţiuni[60], îi enumeră părţile (subiect, predicat, copulă) şi trece la analiza tipurilor de judecăţi în

[57] G. Fr. Meier, *op. cit.*, § 250.
[58] *Ibidem*, § 251.
[59] *Ibidem*, § 249.
[60] Im. Kant, *op. cit.*, § 292.

funcție de calitatea, cantitatea, relația și modalitatea acestora. Le clasifică apoi în funcție de adevărul și demonstrabilitatea lor. Apoi analizează raportul dintre judecăți și operațiile asupra acestora.

În manuscrisul lui Kant se găsesc 15 definiții ale judecății. În 14 dintre acestea este vorba de relația sau de unitatea noțiunilor. Jäsche a ales-o tocmai pe singura în care este vorba de relația sau de unitatea dintre reprezentările (nu noțiunile) care alcătuiesc o noțiune.[61] În felul acesta, judecata devine un act anterior noțiunii. Nu judecata presupune noțiunile, ci noțiunea presupune judecata. Ce-i drept, în manuscris mai găsim două formulări care ar îndreptăți această alegere (fragmentele 3.038, p. 628 și 3.045, p. 630). În cadrul acestora noțiunea este definită ca relație a reprezentărilor și, datorită valabilității sale comune, se consideră că noțiunea are funcția unei judecăți (*die Funktion eines Urteils*). Preferința lui Jäsche pentru definiția amintită se poate datora și concordanței cu referințele din *Critica rațiunii pure*[62], unde noțiunea (conceptul) este considerat predicatul unei judecăți posibile. Aceste accepții ale judecății și ale noțiunii nu se potrivesc însă contextului clasic al *Logicii generale* a lui Kant.

Materia și forma judecății (despre care Meier nu vorbește) sunt exprimate vag și în manieră gnoseologică, netradițională. În manuscris[63], Kant spune clar că materia judecății o constituie termenii, iar forma sau relația o reprezintă copula.

Nerespectând ordinea din manuscris, Jäsche vorbește de împărțirea judecăților înainte de a le descrie structura. Astfel, în § 21 se referă la subiect și predicat fără să le fi definit în prealabil.

În legătură cu cantitatea și calitatea judecăților nu este nimic deosebit de semnalat. Menționăm doar faptul că Meier vorbește de judecăți infinite, alături de cele afirmative și negative. Copula este definită abia în § 24, deci cu ocazia introducerii distincțiilor judicative după relație.

Exegeții mai vechi, bazându-se mai mult pe *Critica Rațiunii pure*, considerau că Immanuel Kant n-ar fi depășit poziția de tip aristotelic a logicii termenilor, deci n-ar fi făcut distincție între aceasta și logica propozițiilor.[64] Alți cercetători consideră, dimpotrivă, că el ar fi depășit poziția aristotelică a judecăților categorice[65] și ar fi operat efectiv cu implicația materială din logica propozițiilor, pe care ar presupune-o direct judecățile ipotetice[66]. Discuția a fost lămurită prin referințe directe la *Logica generală* a lui Kant[67]. Acesta (§ 24, *Observație)* distinge clar judecățile categorice de cele ipotetice și infirmă posibilitatea reducerii ultimelor la primele. Același lucru îl susține și în *Critica rațiunii pure*, unde distinge judecățile categorice

[61] *Ibidem*, p. 632.
[62] Idem, *Critica rațiunii pure*, București, 1969, p. 103.
[63] Idem, *Handschriftlicher Nachlass...*, p. 628.
[64] S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik*, Berlin, 1912, p. XXIV.
[65] P. Bernays, *Zur Frage der Artküpfung an die Kantische Erkenntnistheorie*, în „Dialectica", IX, 1–2, 1955, p. 37.
[66] J. Vuillemin, *Reflexion über Kants Logik*, în: „Kant-Studien", *52*, 1960–1961, p. 319.
[67] L. Menzel, *op. cit.*, p. 405.

de cele ipotetice prin faptul că în primele este vorba de două noțiuni, iar în ultimele de două judecăți (în cele disjunctive fiind vorba de mai multe judecăți). Cu toate acestea, raportul dintre antecedent și consecvent este interpretat numai inferențial (§ 25–26), fără să fie vorba, ca în cazul implicației materiale, de valoarea întregului (interpretarea implicației ca funcție de adevăr). Același lucru este valabil și în legătură cu disjuncția (§ 27 și 28), justificată extensiv prin diviziune și nu funcțional, prin raportarea valorii întregului la valorile judecăților componente. Aceasta înseamnă că, în ciuda distincției dintre judecățile categorice și cele compuse (*Zusammengezetzte Urteile*, cum le numește în manuscris[68], 29, § 304), respectiv ipotetice și disjunctive, Kant nu sugerează prin nimic separarea acestora în cadrul unor logici diferite (a termenilor și a propozițiilor). Trebuie remarcat cu această ocazie că, în manuscris, urmându-l pe Meier, Kant vorbește și de judecăți *copulative* sau conjunctive, cu un subiect și două predicate, sau invers[69]. Jäsche nu le menționează pe acestea, deși Kant revine asupra lor cu ocazia raționamentelor compuse ale rațiunii.

Modalitatea, așa cum s-a menționat deja, este concepută nearistotelic. În această privință Kant nu-l urmează pe Meier. Deși exemplele (§ 30, *Observația* 1) referitoare la posibilitate și necesitate sunt exprimate prin particulele „poate" și respectiv „trebuie", acestea sunt concepute în raport cu valoarea de adevăr a judecăților, ceea ce nu se petrece în cazul judecăților modale. Concepute ca judecăți apreciate din punct de vedere valoric, toate judecățile se dovedesc a fi și modale. În manuscris se spune clar că „fără modalitate nu este posibilă nici o judecată".[70]

În restul paragrafelor despre judecăți Kant îl urmează pe Meier, cu excepția § 34, în care vorbește despre principii ca propoziții a căror certitudine este *a priori*, și § 36, despre propozițiile analitice și propozițiile sintetice, care vor juca un rol fundamental în *Critica rațiunii pure*.

La Meier găsim în continuare raportarea judecăților din cadrul pătratului logic și apoi operațiile asupra judecăților (conversiunea și contrapoziția). Kant, urmărind aspectul inferențial, deci nu atât transformarea judecății, ci relația dintre judecata inițială și judecata finală, consideră că raportarea judecăților și operațiilor asupra acestora sunt raționamente nemijlocite și le va trata ca atare în capitolul despre raționamente.

Definiția dată de Kant raționamentului (§ 41) diferă de cea a lui Meier, care presupune raportarea unor componente adevărate (*nexus veritatum*). Pe Kant îl interesează numai derivarea (*Herleitung*) sau deducerea (*Ableitung*) judecăților ca atare.

În opoziție cu raționamentele mijlocite, pe care Meier le numește „raționamente ale rațiunii" (*Vernunftschlüsse*), Kant numește raționamentele nemijlocite „raționamente ale intelectului" (*Verstandesschlüsse*). Distincția îi aparține lui Kant și este de mare importanță (cum se va vedea în continuare). În 1762, când scria despre falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice, Kant nu folosea încă această denumire,

[68] Im. Kant, *op. cit.*, p. 652 după Meier.
[69] *Ibidem*, p. 652.
[70] *Ibidem*, p. 663.

ci pe cea de „raţionamente nemijlocite", dar considera, totuşi, că acestea nu sunt raţionamente ale raţiunii.[71] Tot lui Kant îi aparţine şi distincţia, în cadrul raţionamentelor nemijlocite, a raţionamentelor raţiunii de „raţionamentele facultăţii de judecare" (§ 43). Îi aparţine, de asemenea, împărţirea raţionamentelor intelectului în funcţie de: cantitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea judecăţilor.

Cu toate că distinge raţionamentele intelectului de cele ale raţiunii, Kant, nici de data aceasta nu se poate spune că surprinde specificul lor în spiritul logicii moderne a propoziţiilor, prin marcarea funcţionalităţii lor. El exprima, ce-i drept, ipotetic condiţiile de adevăr ale componentelor judicative, dar fără să ia în considerare valoarea de adevăr a întregului. În cadrul conversiunii, de exemplu, Kant poate exprima implicaţional condiţiile de adevăr ale componentelor (*dacă* una este adevărată sau falsă, *atunci* şi cealaltă va fi adevărată sau falsă), dar exemplele sunt redate inferenţial, nu prin „dacă..., atunci...", ci prin „deci" (Toţi oamenii sunt muritori, *deci* unii muritori sunt oameni). Cu toate acestea, Kant surprinde, pe baza distincţiei dintre materie şi formă (§ 44), faptul că în raţionamentele intelectului este vorba numai de o schimbare a formei pure a judecăţii (în limbaj modern, a propoziţiei) şi nu a materiei acesteia, a subiectului şi a predicatului (în limbaj modern, a termenilor), ceea ce îndreptăţeşte teza după care Kant ar fi făcut în mod explicit aceste distincţii. Ele nu puteau deveni însă operante din cauza concepţiei inferenţiale asupra raţionamentului în genere.

Împărţirea tetradică a raţionamentelor intelectului după cantitate, calitate, relaţie şi modalitate (împărţire specific kantiană) se dovedeşte însă *artificială*. Subalternarea presupune într-adevăr numai transformări *cantitative* (operând de la universal la particular), dar opoziţia, care cuprinde şi opoziţia contradictorie (de la „Toţi sunt..." la „Unii nu sunt..." şi de la „Nici unul nu este..." la „Unii sunt..."), presupune nu numai transformări *calitative* ci şi *cantitative*. Se pare că, pentru a salva aparenţele, Jäsche a evitat atât denumirea judecăţilor contradictorii, cât şi exemplele (§ 48). Dar situaţia este şi mai evidentă în cazul raţionamentelor intelectului, în funcţie de *relaţia* judecăţilor, ceea ce a semnalat la vremea lui Kirchmann.[72] Conversiunea nu presupune, într-adevăr, nici o relaţie a judecăţilor. În manuscris[73], Kant vorbeşte de „relaţia subiectului cu predicatul", ceea ce este însă cu totul altceva decât „relaţia judecăţilor" (*Relation der Urteile*). La fel de artificială este şi legătura dintre contrapoziţie şi modalitate. Prin contrapoziţie s-ar transforma judecata asertorică în apodictică. Argumentarea lipseşte din paragrafele respective (§ 54 şi 55), dar apare în manuscris.[74] Ea face uz de semnificaţia specială a modalităţii la Kant „Orice corp este divizibil (judecată asertorică). Deci ceea ce este nedivizibil nu este corp (judecată apodictică, căci este contradictoriu să afirmi despre un corp că este nedivizibil, iar o propoziţie a cărei opusă se contrazice este

[71] Im. Kant, *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren...*, § 3.
[72] J. H. von Kirchmann, *op. cit.*, p. 86.
[73] Im. Kant, *Handschriftlicher Nachlass...*, p. 629.
[74] *Ibidem*, p. 693.

apodictică)". Dar, în această manieră se poate dovedi că şi judecata iniţială este apodictică, căci opusa ei „Unele corpuri nu sunt divizibile" este tot atât de contradictorie ca şi „Unele corpuri sunt nedivizibile".

Raţionamentul raţiunii este definit prin subsumarea generalităţii: de la regulă generală la condiţie şi de la aceasta la concluzie, întregul proces presupunând cunoaşterea necesităţii unei propoziţii (§ 56). Prin „necesitate", Kant înţelege aici *raţionalitate* (§ 57). Raţionamentul raţiunii este ceea ce numim de regulă „silogism". În virtutea definiţiei, Kant enumeră şi componentele silogismului ca: regulă generală (premisă majoră) condiţie (premisă minoră), concluzie (§ 58), ceea ce nu este corect decât pentru figura I, şi anume pentru modul *Barbara* şcolăresc (toţi oamenii sunt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor). În cazul unui *Barbara* obişnuit, atât ambele premise, cât concluzia sunt universal afirmative, ceea ce înseamnă că ele conţin fiecare câte o regulă generală. Termenul de „regulă" este folosit aici cu sensul de „lege" sau „principiu" – propoziţie universal afirmativă considerată adevărată.

Meier, mergând pe linie tradiţională, nu comite aceste greşeli. El defineşte mai întâi termenii: subiectul concluziei minor, predicatul concluziei major şi în funcţie de apariţia acestora în premise, o numeşte pe una majoră şi pe cealaltă minoră. Denumirea de „minor" şi „major" pentru termenii concluziei provine de la judecăţile afirmative adevărate, în care subiectul este întotdeauna subordonat predicatului. Deci nici aceste denumiri nu sunt valabile pentru toate modurile (respectiv pentru cele cu concluzie negativă sau pentru o parte din cele cu concluzie afirmativă falsă), dar ele nu provin, aşa cum susţine Kant[75], de la regala generală care trebuie numită majoră. Ce-i drept, distincţia termenilor se face numai în silogismele categorice, dar în celelalte silogisme nici premisele nu se numesc majoră şi minoră cum pretinde Kant.

Distincţia materie-formă este preluată parţial după Meier[76] şi este incorectă din punct de vedere tradiţional. Materia silogismului cuprinde atât premisele şi concluzia (*materia proxima*), cât şi termenii (*materia remota*), forma fiind consecvenţa, pe care n-o conţine însă concluzia, cum afirma Kant în § 59. Ce-i drept, în *Observaţia 1* revine asupra acestui lucru, vorbind şi despre corectitudine, deci despre conformitatea cu un principiu formal şi anumite reguli. În *Observaţia 2* face o caracterizare de tip aristotelic a silogismului, care rămâne însă izolată în contextul scolastic în care se complace Kant. El îşi exprimă chiar regretul (§ 60) că nu poate aplica şi la nivel silogistic împărţirea tetradică, la care ţinea atât de mult. Silogismele vor fi împărţite de către Kant numai după relaţie, în categorice, ipotetice şi disjunctive. Trebuie remarcată din nou omiterea de către Jäsche a silogismelor conjunctive (copulative) – el omisese de asemenea judecăţile conjunctive, menţionate totuşi de Kant.[77] În manuscris[78], Kant foloseşte denumirea de raţionamente compuse ale raţiunii (*zusammengesetze Vernunftschlüsse*) sau sunt *vel conditionales vel*

[75] Vezi şi *Ibidem*, p. 712.
[76] G. Fr. Meier, *op. cit.*, § 359.
[77] Im. Kant, *op. cit.*, p. 652.
[78] *Ibidem*, p. 745.

disjunctivae vel copulativae. Meier vorbeşte numai de judecăţi copulative, pe care le omite însă din raţionamentele compuse.

În legătură cu silogismele categorice se remarcă doar poziţia cunoscută a lui Kant de admitere a unei singure figuri, ultimele trei fiind considerate hibride (§ 47).

Pe linia distincţiei moderne între logica propoziţiilor şi logica termenilor şi a celei kantiene dintre intelect şi raţiune trebuie menţionată afirmaţia lui Kant (§ 75, *Observaţia 2*), după care raţionamentul ipotetic nu poate fi un raţionament al raţiunii. Este motivul pentru care, în traducere, n-am utilizat termenul de „raţionament ipotetic al raţiunii", pe care Kant îl foloseşte totuşi. Acelaşi lucru este valabil şi în legătură cu raţionamentele disjunctive.

În fine, se remarcă, mai mult terminologic, „raţionamentele facultăţii de judecare", inducţia şi analogia. Dacă distincţia raţionamentelor pe bază de mijlocire şi nemijlocire, raţiune şi intelect, logică propoziţională şi logica termenilor este perfect îndreptăţită, distingerea acestora de raţionamentele facultăţii de judecare este arbitrară, chiar şi din perspectiva kantiană (24, p.96). De altfel, Kant însuşi, în *Critica raţiunii pure*[79], consideră că în orice raţionament deductiv subsumez o cunoştinţă sub condiţia regulii cu ajutorul facultăţii de judecare. Or, raţionamentele deductive ar fi tocmai cele ale intelectului şi ale raţiunii. Aceasta nu înseamnă că intenţia lui Kant de a da un statut aparte inducţiei şi analogiei nu este îndreptăţită. Şi, în afara denumirii arbitrare, de raţionamente ale facultăţii de judecare, el surprinde (§ 83, *Observaţie*) faptul că inducţia şi analogia nu sunt nemijlocite, ca raţionamentele intelectului, dar nu oferă nici necesitatea, ca raţionamentele raţiunii (§ 84, *Observaţia 2*), deci diferă prin ceva de ambele. În realitate, inducţia şi analogia nu diferă doar de raţionamentele intelectului şi raţiunii, ci şi între ele. Fiind mijlocite, ele puteau fi considerate din perspectivă kantiană, drept raţionamente ale raţiunii, Iar în cadrul lor puteau fi distinse: deducţia, inducţia şi analogia; prima, ca mod de raţionare de la universal la particular; a doua, de la particular la universal; a treia, de la universal la universal sau de la particular la particular.

Restul problemelor tratate în această parte, după Meier şi alte surse, nu au nimic specific faţă de maniera obişnuită a logicii tradiţionale.

Metodologia a fost concepută de către Jäsche în trei părţi: prima, referitoare la consideraţii generale; a doua, care cuprinde paragrafele despre definiţie şi diviziune, care în manuscris făceau parte din capitolul despre noţiuni, şi a treia, în care sunt tratate probleme metodologice propriu-zise.

Pentru Meier, metoda constă în ordonarea cunoştinţelor[80] şi presupune ca obţinute în prealabil distincţia şi perfecţiunea lor (la nivel raţional), adevărul acestora (la nivel judicativ) şi temeinicia lor (la nivel silogistic), deci cele patru categorii cu care se operase până la acest nivel: distincţia (*Deutlichkeit*); perfecţiunea (*Vollkomenheit*), adevărul (*Wahrheit*) şi temeinicia (*Gründlichkeit*)[81]. Acestea, din

[79] Idem, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, 1969, p. 286.
[80] G. Fr. Meier, *op. cit.*, § 414–415.
[81] *Ibidem*, § 416.

punctul de vedere al lui Meier, nu constituie obiectul metodologiei. în manuscris, Kant urmează aceeaşi linie, metoda garantând unitatea cunoştinţelor într-un întreg, pe care îl numeşte însă şi *sistem* (noţiune care nu apare la Meier). Din această cauză, Kant pune de la început problema ştiinţei, căci aceasta este definită ca întreg sistematic. Pentru Meier, ştiinţa constituie doar unul (şi anume ultimul) dintre obiectele metodei.

În § 95 şi 96 este redată ideea lui Kant despre metodă ca formă a ştiinţei şi, à la Meier, faptul că ea presupune ca realizată (în teoria elementară) perfecţiunea cunoaşterii. În § 97 este enunţat însă ca obiectiv al metodologiei tocmai ceea ce ea presupune deja, şi anume perfecţiunea cunoaşterii. În § 98 se spune clar că este vorba de distincţia cunoaşterii şi aceasta în legătură cu *conţinutul* ei, ceea ce se presupunea cunoscut în § 96. Aceste contradicţii se datoresc intervenţiei lui Jäsche, care, în felul acesta, a încercat să justifice plasarea în cadrul metodologiei a definiţiei şi a diviziunii. Urmărirea acestora în manuscrisul lui Kant trebuie făcută prin revenire la capitolul despre noţiuni. Motivul pentru care Jäsche a procedat astfel îl constituie, probabil, includerea de către Kant a definiţiilor în metodologia transcendentală.

Paragrafele 100–104 conţin *contribuţii originale* ale lui Kant. Despre problemele tratate aici nu se spune nici un cuvânt în lucrarea lui Meier. Este vorba de distincţia dintre *analitic* şi *sintetic* cu referinţă la noţiuni date şi noţiuni formate, care, la rândul lor, sunt date sau formate fie *a priori*, fie *a posteriori*. Toate acestea sunt, în mod evident, teme criticiste. Iar însemnările lui Kant în legătură cu acestea sunt datate ca târzii, unele chiar în ultima perioadă de predare a logicii.

În legătură cu *diviziunea*, Kant adaugă, tot în ultima perioadă, consideraţiile despre dihotomie şi politomie (§ 113).

După acestea se revine la metodologia propriu-zisa, tratată însă extrem de sumar în paragrafele *Logicii generale*. În plus, revenind la expunerea lui Kant, cu urmărirea fragmentelor din lucrarea lui Meier, se pierde obiectivul anunţat în primele paragrafe, acela de a trata metoda drept forma ştiinţei.

Cuprinsul *Logicii generale* a lui Kant pune, deci, în evidenţă faptul că filosoful din Königsberg n-a exprimat din simplă modestie părerea că logica de la Aristotel încoace n-a mai făcut nici un pas înainte. Cu toate acestea, comparaţia cu lucrarea lui Meier şi sursele din acea perioadă dovedesc cu prisosinţă faptul că *Logica generală* a lui Kant conţine numeroase probleme originale, care prefigurează şi, în parte, au predeterminat transformările ulterioare ale logicii (în sens dialectic şi în sens simbolic).

Logica generală a lui Kant rămâne în esenţă o variantă wolffiană a logicii cu numeroase elemente scolastico-tradiţionale. Se remarcă adăugarea unui bogat material gnoseologico-psihologic cu semnificaţie instructiv educativă şi multe intervenţii arbitrare, unele chiar greşite, în legătură cu distincţia formă-materie la diferite niveluri logice sau referitoare la clasificarea tetradică (după cantitate, calitate, relaţie şi modalitate) a unor formaţiuni logice care nu pot fi reduse la aceste aspecte. Dar aici, în această lucrare, apar şi marile idei ale criticismului, într-o formulare clară, simplă, accesibilă.

Logica lui Meier poate fi considerată, după cum o spune Kant însuşi, sursa principială a criticismului. Accepţia logicii drept critică a raţiunii, pe linia perfecţionării ei formale, estetice şi practice, conţine schema generală a celor trei critici. Aici întâlnim împărţirea logicii în analitică şi dialectică, distincţia dintre intelect, raţiune şi facultatea de judecare, dintre analitic şi sintetic, *a priori* şi *a posteriori*, criteriul tetradic de clasificare a categoriilor etc. Pe de altă parte, se profilează clar perspectiva unei logici operaţionale, propoziţionale a intelectului, în care noţiunea însăşi îşi dobândeşte valenţe funcţionale, faţă de perspectiva unei logici a termenilor, inferenţială, raţională. Adăugând concepţia kantiană a modalităţii, bazată pe relativizarea valorilor de adevăr, se poate considera că *Logica generală* a lui Kant este una dintre cele mai importante lucrări de orientare clasico-tradiţională de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Faptul că ea a apărut de abia la începutul secolului al XIX-lea, şi, în special, după celebrele Critici, i-a scăzut considerabil din valoare, majoritatea exegeţilor considerând-o o lucrare inferioară logicii transcendentale. Din această cauză, deşi *Logica generală* a lui Kant s-a bucurat de o largă circulaţie, atât în Germania, cât şi în Franţa şi Anglia, ea a rămas, alături de *Prolegomena*, doar un mijloc, ce-i drept important, de iniţiere în filosofia lui Kant.

C. *Logica generală* şi *Critica raţiunii pure*

Cercetătorii mai vechi considerau că la Kant se poate vorbi de două logici: una generală şi alta transcendentală. Ce-i drept, ei ţineau cont, în linii mari, de consideraţiile lui Kant, în primul rând de aceea referitoare la conţinutul cunoaşterii, de care logica generală face abstracţie.[82] Prin intervenţia conţinutului, logica transcendentală şi-ar dobândi caracteristici care o deosebesc total de cea generală. Prima, având la dispoziţie conţinutul cunoaşterii, porneşte de la acesta şi, prin sinteza pură a reprezentărilor, ajunge la noţiuni, ultima porneşte analitic de la noţiuni către reprezentările (notele) componente.[83] Altfel spus, logica generală ar fi analitică – logica transcendentală sintetică. Tot în funcţie de conţinutul cunoaşterii, logica transcendentală ar avea posibilitatea de a confrunta forma gândirii cu materia acesteia şi ar fi, prin urmare, o logică a adevărului.[84]

La acestea se poate răspunde că şi logica transcendentală, ca şi logica generală, are o parte care nu numai că se numeşte „analitică", dar presupune ca atare „descompunerea întregii noastre cunoştinţe *a priori* în elementele cunoştinţei pure intelectuale".[85] Deci logica transcendentală este analitică chiar într-o măsură mai

[82] Im. Kant, *op. cit.*, p. 94.
[83] W. Kinkel, *op. cit.*, p. VIII.
[84] F. Maywald, *Über Kants transzedentale Logik oder die Logik der Wahrheit*, în: „Archiv für Geschichte der Philosophie", Berlin, 25, 1912, p. 426.
[85] Im. Kant, *op. cit.*, p. 100.

mare decât cea generală. Or, Kant însuşi numeşte „logică a adevărului" numai analitica.[86] Altfel, pe bună dreptate, s-ar putea considera că, pentru Kant, logica generală ar fi o logică a falsului.[87] Pe de altă parte, în logica transcendentală ponderea o deţine dialectica numită în mod expres „logica aparenţei"[88], ceea ce ar însemna că, dimpotrivă, logica transcendentală este în mai mare măsură o logică a falsului!

A fost emisă însă şi ideea că la Kant, indiferent de context, ar fi vorba de o singură logică, şi cu atât mai mult în *Critica raţiunii pure*, unde el însuşi afirma acest lucru, şi anume, despre logica aristotelică sau tradiţională, cu modificările respective de manieră wolffiană.[89] Dar atunci, ce este logica transcendentală? Ea nu ar fi altceva decât un termen impropriu, utilizat în loc de „filosofie transcendentală".[90] În realitate, nu este vorba de filosofie în genere, ci doar de teoria cunoaşterii şi nici de aceasta în totalitatea ei, căci nu cuprinde estetica transcendentală. Este vorba deci de *teoria treptei raţionale a cunoaşterii*, discutabilă rămânând *metodologia*, care este şi ea de două feluri: generală şi transcendentală. Dar şi Meier consideră că logica este *philosophia rationalis*, iar Kant însuşi o numise o *critică a raţiunii* şi, cu toate acestea, cele două teorii, fie că le numim logici sau nu (logica lui Meier şi respectiv *Logica generală* a lui Kant, pe de o parte, şi, pe de altă parte, logica sau filosofia transcendentală), sunt *distincte*.

S-a considerat că, oricum, logica generală este independentă de cea transcendentală.[91] Ea a şi apărut de altfel, cu mult înainte, pe când în cea transcendentală sunt utilizate la fiecare pas concepte din logica generală. În alt sens însă, logica transcendentală este considerată fundamentală[92], ea garantând posibilitatea oricărei logici, respectiv atât a obiectului gândirii, cât şi a gândirii însăşi. Denumirea de „generală" trebuie legată însă şi de remarca lui Kant privind raportarea acesteia la cunoştinţele raţiunii atât empirice, cât şi pure[93], ceea ce ar însemna că are un grad mai mare de generalitate (logica transcendentală tratând despre legile intelectului şi raţiunii numai întrucât se raportează la obiecte *a priori*). Pe această cale, chiar apelând la remarcile lui Kant, nu se poate ajunge decât la teze unilaterale despre prioritatea, generalitatea, dependenţa etc. celor două teorii, care toate îndreptăţesc considerarea lor drept logici, dacă nu diferite, cel puţin distincte. Or, aceasta infirmă atât afirmaţia lui Kant că nu ar exista decât o singură logică, cât şi situaţia reală a *Logicii generale* a lui Kant, care nu este decât o logică tradiţională.

Problema şi-ar putea găsi o rezolvare satisfăcătoare făcând abstracţie de raportările pe care Kant, o dată introdus termenul de „logică transcendentală", s-a simţit obligat să le facă între cele două „logici". Tratând-o din perspectivă

---

[86] *Ibidem*, p. 99.
[87] G. Prauss, *op. cit.*, p. 180.
[88] Im. Kant, *op. cit.*, p. 280.
[89] F. Holzheimer, *Der logische Gedanke von Kant bis Hegel*, Paderborn, 1936, p. 224.
[90] F. Grayeff, *The relation of transcendental and formal logic*, în „Kant-Studien", *51*, 1959–1960, p. 349.
[91] H. J. Paton, *Formal and transcendental logic*, în: „Kant-Studien", *49*, 1957–1958, p. 237.
[92] F. Grayeff, *op. cit.*, p. 350.
[93] Im. Kant, *Vorlesungen...*, p. 95.

concret-istorică, problema nu presupune punerea în raport a celor două „logici", ci raportul dintre *Logica generală* şi *Critica raţiunii pure*, pe de o parte, şi, pe de altă parte, dintre *Logica generală* şi celelalte critici.

Logica generală, în forma lucrării lui Meier şi a însemnărilor lui Kant, precede *Critica raţiunii pure*, dar încă din 1765 el considera că logica lui Meier oferă odată cu „critica raţiunii" şi unele elemente asupra „criticii gustului". Având în vedere cele trei perfecţiuni ale cunoaşterii de care vorbeşte Meier şi faptul că, pe baza primelor două (cea logică şi cea estetică), Kant vorbeşte de critica raţiunii şi, respectiv, critica gustului, se poate conchide acelaşi lucru şi despre o "critică a raţiunii practice", corespunzătoare perfecţiunii practice a cunoaşterii.

Pentru Meier, logica era o critică a cunoaşterii, respectiv a raţiunii ca facultate a cunoaşterii sau a gândirii în general (*Vermögen zu denken*), în sensul că ea constituia mijlocul prin care putea fi obţinută „cunoaşterea erudită" (*die gelehrte Erkenntniss*), deci o cunoaştere specială, diferită de cea comună, care presupune *perfecţionarea* (în claritate, distincţie etc.) a cunoaşterii comune. Vizând această perfecţionare, critica lui Meier avea un sens constructiv. Întrucât prevedea însă şi evitarea unor neajunsuri (pedanteria, galanteria, prejudecăţile etc.), ea avea şi un sens restrictiv. Şi aceasta în cele trei direcţii amintite. Deci, „teoria raţiunii" (*Vernunftlehre*) reprezenta o triplă critică a raţiunii în vederea perfecţionării logice, estetice şi practice a cunoştinţelor şi în vederea limitării lor la un orizont acceptabil (*Horizont der gelehrten menschlichen Erkenntniss*).

La acest nivel de generalitate, cele trei critici ale lui Kant n-ar reprezenta decât amplificarea direcţiilor amintite. Deosebirea ar consta în faptul că la Kant gândirea nu mai este o facultate unică, numită intelect sau raţiune, ci se divide în trei facultăţi distincte ale cunoaşterii: intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea. Ar fi urmat deci critica acestor facultăţi: o critică a intelectului, o critică a facultăţii de judecare şi o critică a raţiunii, prima având semnificaţie logică, a doua estetică, a treia practică. Dar Kant n-a ajuns niciodată la o diferenţiere strictă a acestor facultăţi, pe care adesea le reduce la simple funcţii corespunzătoare formelor clasice ale gândirii: pentru noţiuni intelectul, pentru judecăţi facultatea de judecare, pentru raţionamente raţiunea, ceea ce ar însemna că toate acţionează pe plan logic, neavând nici o semnificaţie estetică sau practică. Alteori distincţia se face la nivelul raţionamentelor: raţionamentele nemijlocite ar fi ale intelectului, cele mijlocite deductive ar fi ale raţiunii, cele inductive ale facultăţii de judecare, ceea ce le conferă, de asemenea, numai caracteristici logice. Mai strictă este distincţia dintre intelect ca facultate a conceptelor, raţiunea ca facultate a ideilor şi judecarea ca facultate a regulilor. Dar primele două îşi păstrează caracteristicile logice, neputând fi separate. În plus, considerând că intelectul nu poate greşi, iar activitatea lui fiind spontană, el, principial, ar fi inutil să fie supus criticii. Din aceste motive, Kant elaborează *trei* critici, dar critică numai *două* facultăţi: raţiunea şi facultatea de judecare. În plus, cele două facultăţi fiind, la rândul lor, de două feluri: raţiunea pură şi raţiunea practică; facultatea de judecare determinativă şi facultatea de judecare reflexivă, cele trei critici sunt în realitate *patru*: critica raţiunii pure, critica raţiunii practice, critica facultăţii

de judecare estetice, critica facultății de judecare teleologice. Ultima fiind un produs hibrid, rezultat al simetriei speculative.

Combinația permanentă a acestor facultăți creează numeroase complicații. Astfel, prin rațiune se înțeleg uneori toate facultățile cunoașterii, deci și intelectul și facultatea de judecare, alteori, dimpotrivă, prin intelect, întrucât acesta cuprinde noțiuni, judecăți și raționamente, se înțelege și facultatea de judecare și rațiunea. La toate acestea se mai adaugă și sensibilitatea ca facultate a intuițiilor și apoi simțul, imaginația și apercepția, care fac legătura cu intelectul. Din această cauză, ideea originară a împărțirii triadice a criticilor n-a mai corespuns multiplicării facultăților de cunoaștere. Critica rațiunii pure a devenit în realitate o trecere în revistă a tuturor facultăților, ea având, ca și la Meier, un aspect *constructiv*, referitor la toate facultățile afară de rațiune, și *restrictiv*, cu privire la rațiune. Spre deosebire de Meier, Kant nu mai consideră însă că *orice* cunoștință poate să fie *imperfectă* și *perfectă* (comună și erudită), ci că există *unele* cunoștințe imperfecte și *altele* perfecte. Critica lui nu vizează *perfecționarea* cunoștințelor, trecerea de la imperfect la perfect, ci *evitarea* cunoștințelor imperfecte. Acestea ar fi inerente rațiunii pure și, implicit, celei practice. În cele din urmă, Kant coboară imperfecțiunea și la nivelul facultății de judecare.

În *logica generală*, Kant, urmându-l pe Meier, admite posibilitatea perfecționării tuturor cunoștințelor și, implicit, perfecționarea lor treptată, istorică. În critici, el admite existența cunoștințelor *a priori*, independente de orice experiență, deci perfecte. Sursele acestora sunt sensibilitatea și intelectul. Admiterea existenței unor cunoștințe perfecte, care n-au avut și nu au nevoie de perfecționare, cât și a sensibilității drept sursă a perfecțiunii, contrazice în mod evident atât orientarea logicii wolffiene, cât și tradiția logicii clasice.

Diferența structurală dintre *Logica generală* și *Critica rațiunii pure* constă, deci, în *absența din Critică a capitolelor referitoare la perfecțiunea cunoașterii* și *introducerea* unor capitole referitoare la *sensibilitate*. Este vorba de *Estetica transcendentală*, în care Kant tratează despre facultatea prin care sunt date obiectele. Teoriei generale a elementelor (din *Logica generală*) îi corespunde *Teoria transcendentală a elementelor*, iar Metodologiei generale *Metodologia transcendentală*. Deci cu excepția Esteticii transcendentale, *Critica Rațiunii pure* are structura *Logicii generale*. La fel și celelalte critici: *Critica rațiunii practice* are o teorie a elementelor, cu analitica și dialectica respectivă, și chiar o metodologie; *Critica facultății de judecare estetice* are analitică și dialectică, iar *Critica facultății de judecare teleologice* are analitică, dialectică și metodologie. Din această cauză, comparația corectă este între *Logica generală* și *Critica rațiunii pure*, și, respectiv, celelalte două critici, și nu între *Logica generală* și *Logica transcendentală*, căci aceasta reprezintă doar o *parte* din Teoria transcendentală a elementelor și, firește, nu conține Metodologia.

Logica transcendentală se împarte în *Analitica transcendentală* și *Dialectica transcendentală*. După Kant, analitica și dialectica ar fi și părți constitutive ale logicii generale (*Logica generală*, II, 1), ceea ce nu este corect, cel puțin în accepția dialecticii ca artă a aparenței. De altfel, nici logica lui Meier și nici logica generală a

lui Kant nu tratează despre dialectică. În acest sens, logica transcendentală *conține în* plus, față de cea generală, dialectica transcendentală.

Pe baza conținutului se dovedește însă că logica transcendentală cuprinde în realitate părți corespunzătoare celor trei capitole clasice din teoria generală a elementelor, respectiv despre noțiuni, despre judecăți și despre raționamente: Analitica conceptelor, Analitica principiilor (judecăților) și Despre raționamentele dialectice. Pe acestea Kant le repartizează însă în analitică (conceptele și judecățile) și în dialectică (raționamentele); conceptele și judecățile ținând de data aceasta de intelect, iar raționamentele de rațiune.

Toată această încurcătură, căci în aceeași parte Kant va spune că în orice raționament deductiv intervine atât intelectul și facultatea de judecare, cât și rațiunea[94], încurcătură care poate fi calificată drept inconsecvență și chiar un lanț de erori din punct de vedere clasic, se datorește oscilațiilor lui Kant, care întrevede deosebirea dintre intelect și rațiune, pe de o parte, și, pe de alta, surprinde ideea ca formă speculativă, dar nu știe unde să le plaseze. Aceasta este cauza pentru care *Critica rațiunii pure* are structura *Logicii generale*. Kant și-a plasat descoperirile în cadrul logicii generale, în cadrul teoriei despre noțiuni, judecăți și raționamente, căreia i-a dat această formă greoaie, aproape de neînțeles. Sunt cunoscute însă și alte situații asemănătoare. La fel a procedat Hegel, care continuă descoperirea lui Kant pe linia Speculativului, menținând chiar denumirea de „idee" și de „dialectică" (în sens pozitiv), dar care în *Logica subiectivă* le plasează și el tot în cadrul logicii generale, vorbind despre noțiuni (concepte), judecăți și raționamente.[95] În mod asemănător au procedat și reprezentanții logicii matematice, care au dezvoltat (ce-i drept independent) prevederile lui Kant pe linia intelectului, și le-au plasat tot, în cadrul logicii generale, vorbind de predicate, propoziții și raționamente.[96]

Logica generală diferă de cea transcendentală, cum menționase și Kant, prin faptul că ultima nu face abstracție de conținutul și originea cunoștințelor. Prin aceasta însă logica transcendentală nu este logică ci teorie a cunoașterii. Contribuțiile lui Kant pe această linie nu interesează în contextul de față.

Cele mai interesante comparații între logica generală și logica transcendentală sunt cele referitoare la formele logice. Ele pun în evidență contribuțiile lui Kant pe linia logicii intelectului și a logicii speculațiunii. Este vorba, în primul rând, de noțiune și judecată. Definiția judecății din *Logica generală* (§ 17) inversa raportul clasic dintre noțiune și judecată, presupunând anterioritatea judecății. Manuscrisul cu însemnările lui Kant conține completări[97] pe această linie. Abia în logica transcendentală apare formularea clară a ceea ce Kant nu știa unde să plaseze, a unor forme logice care seamănă atât cu noțiunea, cât și cu judecata, dar care nu sunt nici una, nici alta. El le numește totuși noțiuni (concepte). „Conceptele însă se raportează, ca predicate ale

[94] Idem, *Critica rațiunii pure*, București, 1969, p. 286.

[95] Al. Surdu, *Noțiunea clasică și conceptul hegelian*, vezi *supra*, cap. IV.2, p. 142.

[96] Al. Surdu, *Logică clasică și logică matematică*, București, 1971, p. 65 și 79.

[97] Im. Kant, *Handschriftlicher Nachlass...*, p. 628 și 630.

unor judecăți posibile, la o reprezentare oarecare a unui obiect încă nedeterminat."[98] Notând cu *F* predicatul judecății posibile și cu *x* reprezentarea oarecare (simbolul) a unui obiect încă nedeterminat, obținem cunoscuta formă simbolică numită „funcție propozițională" – *F*(*x*). După 110 ani (1891), Gottlob Frege va defini conceptul aproape în termeni identici[99], folosind însă noțiunea de funcție. Apropierea dintre aceste concepții este într-o oarecare măsură recunoscută.[100] Kant a utilizat și el noțiunea de „funcție" chiar în legătură cu conceptele astfel definite. „Toate intuițiile, ca sensibile, se întemeiază pe afecțiuni, iar conceptele pe funcții."[101] „Înțeleg însă prin funcție, continuă Kant, unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună". Or, această „funcție" este atribuită tocmai judecăților: „Toate judecățile sunt deci funcții ale unității în reprezentările noastre", dintre care fac parte și conceptele ca predicate ale unor judecăți posibile. Particularitățile „funcției propoziționale" sunt apoi dispersate de către Kant fie la nivel rațional, fie la nivel judicativ, oscilând între reducerea noțiunii la judecată și a judecății la noțiune. Nu lipsesc, firește, nici considerațiile de tip tradițional și cele psihologiste, care întreține fundalul obscur al idealismului transcendental. La nivel judicativ interpretările funcționale sunt de aceeași natură. Kant afirmă adesea că doctrina transcendentală a judecății ar fi necesară „pentru a arăta anume posibilitatea cum concepte pure ale intelectului pot fi aplicate la fenómene în genere".[102] El adoptase această poziție încă din tinerețe, independent de concepția transcendentală despre fenómen. „A judeca, considera Kant în termeni tradiționali, înseamnă a compara o notă cu un lucru. Lucrul însuși (*das Ding selbst*) este subiectul, nota este predicatul."[103] În logica transcendentală „lucrul însuși" este înlocuit cu fenómenul. Dar judecata în sens tradițional nu este o raportare a notei sau noțiunii la obiect sau fenómen, ci raportarea a cel puțin două noțiuni între ele. Raportul notă, proprietate, noțiune sau predicat la un obiect nedeterminat este propriu funcției propoziționale. În termeni tradiționali, aristotelici, este vorba de relația *dicitur de*, a se spune despre ceva[104], sau de actul semnificării, de raporturile dintre obiecte și denumirile lor. În vederea realizării acestui raport, Kant consideră necesare schemele imaginației. „Schemele conceptelor pure ale intelectului, care sunt adevăratele și unicele condiții pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o semnificație."[105] Interesant este faptul că schema unui concept are menirea de a-i procura acestuia o imagine (*einem Begriff sein Bild zu verschaffen*). Această „imagine" (*Bild*) amintește de teoria lui Wittgenstein despre interpretarea propoziției ca imagine.[106] Foarte plastic, Kant

[98] Idem, *Critica rațiunii pure*, București, 1969, p. 103.
[99] G. Frege, *Scrieri logico-filosofice*, București, 1977, p. 241 și 256.
[100] K. Schorr, *Der Begrieff bei Frege und Kant*, în: „Kant-Studien", *58*, 1967, pp. 230–231.
[101] Im. Kant, *op. cit.*, p. 102.
[102] *Ibidem*, p. 176.
[103] Im. Kant, *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren...*, § 1.
[104] Al. Surdu, *Interpretarea simbolică a primelor capitole din lucrarea lui Aristotel „Categoriae"*, în „Probleme de logică", vol. V, Edit. Academiei, București, 1973, p. 132.
[105] Im. Kant, *Vorlesungen...*, p. 178.
[106] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, 1922, prop. 401.

consideră că schema *conceptelor* sensibile ar fi asemănătoare unei „monograme a imaginației pure a priori" (*ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori*)[107], ceea ce amintește imediat de schema funcției propoziționale $F(x)$, care este într-adevăr monograma relației dintre obiectul nedeterminat x și nota F. Din păcate, Kant avea obiceiul să evite în mod consecvent reprezentările concrete, atât pe cele figurative, cât și pe cele grafico-simbolice.

Despre distincția dintre logica propozițiilor și cea a termenilor, cu limitele ei, la nivel judicativ și la nivelul raționamentelor, am amintit deja. Ea apare la fel de pregnant în logica generală, ca și în cea transcendentală.

În fine, trebuie menționată contribuția lui Kant în legătură cu a treia formă a gândirii, și anume raționamentul. Kant considera că acesta ține de o facultate specială, respectiv de rațiune (raționament – rațiune). Această împărțire a gândirii pe facultăți este greșită: noțiunilor le-ar corespunde intelectul, judecăților facultatea de judecare, raționamentelor rațiunea. La Kant, fiind vorba de forme *a priori*, era necesară postularea acestor facultăți diferite. Pentru fiecare formă *a priori*, o facultate care s-o producă. Dacă formele nu sunt concepute *a priori*, ci ca fiind determinate de evoluția cunoașterii, de trecerea ei de la simplu la complex, dar nu prin suprimarea simplului, ci prin menținerea lui atât în combinații complexe, cât și ca atare, atunci gândirea poate fi concepută unitar. Ceea ce se diferențiază însă sunt produsele sale, care, odată formate, pot alcătui teorii aparte, în funcție de specificul lor. Noțiunea, judecata și raționamentul sunt astfel de forme. Prima e cea mai simplă, a doua rezultă din combinarea primelor, iar a treia din combinarea penultimelor pe baza primelor. Kant însuși ezită să numească facultatea de judecare simpla facultate de a judeca sau de a produce judecăți, deși considera intelectul ca facultate a noțiunilor. În legătură cu rațiunea însă, nu va ezita s-o considere producătoare de forme, dar nu de raționamente, căci producerea acestora, ca și a judecăților, nu constituie ceva special, ci se face pe baza formelor existente deja. În aceasta ar consta utilizarea logică a rațiunii, ca facultate de a deduce mijlocit.[108] Ea nu prezintă nici un interes, căci nu poate, în mod evident, să deducă decât pe baza cunoscutelor forme ale silogisticii aristotelice, dacă este vorba de raționamente categorice, sau pe baza inferențelor stoico-scolastice, dacă este vorba de raționamente ipotetice sau disjunctive. Dar există, după Kant, și o altă utilizare a rațiunii, și anume cea transcendentală, căci așa cum produce intelectul noțiuni, tot așa produce rațiunea idei. Kant însuși menționează ezitările în legătură cu denumirea acestei forme.[109] El optează pentru utilizarea termenilor vechi, în acest caz termenul platonic de „idee".

Prin idei Kant înțelege „concepte ale rațiunii". Spre deosebire însă de noțiuni, care au gradul lor de generalitate, și de categorii, care se referă la mulțimea unor astfel de noțiuni, din punctul de vedere al generalității, ideile sunt mulțimi de mulțimi. Ideea de „ființă a tuturor ființelor", de exemplu, amintește în mod evident de „mulțimea

[107] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, 1969, p. 174.
[108] *Ibidem*, p. 283.
[109] *Ibidem*, p. 291.

tuturor mulțimilor"[110], care a determinat apariția paradoxelor logico-matematice. Ea va fi la fel de paradoxală și pentru Kant[111].

Din perspectiva generalității, deci, raportarea ideilor la noțiuni și a acestora la categorii ridică problema modernă a „teoriei tipurilor". De primul tip sunt *noțiunile* (concepte pure ale intelectului), de al doilea tip sunt *predicabilii intelectului pur*, de al treilea tip *predicamentele intelectului pur*[112], iar de al patrulea tip ar fi *ideile*. De altfel, Kant spune clar că „rațiunea pură nu se raportează niciodată de-a dreptul la obiecte, ci la conceptele intelectului despre ele".[113] Cu toate acestea, între predicamente și idei apare o discontinuitate. Din perspectivă antică, indiferent de generalitate, ideea se referă la *universalitate*, la *totalitate*, la *necondiționat* și *absolut*.[114] La ceea ce nu poate deveni obiectul nici unei experiențe posibile. Ideile transcend, deci, domeniul intelectului, al celor trei tipuri de concepte.

În logica generală Kant vorbește puțin despre idei (§ 3) și o face prin comparație cu noțiunile. Obiectul ideilor, se spune și aici, nu poate fi întâlnit deloc în experiență. Ideile nu se referă la obiecte reale. Aceasta înseamnă că, în sens ascendent, pornind de la noțiuni, ajungem la predicabili și de la aceștia la predicamente. De la *număr*, de exemplu, ajungem la *totalitate* și de la aceasta la *cantitate*[115], dar nu putem ajunge în continuare la nici o idee. Kant nu lucra cu exemple, ceea ce îngreunează interpretarea, dar vorbește de „idei matematice" sau de „idei de producere matematică a unui întreg". Ce poate fi acest „întreg"? Dacă ar avea atributele ideii, de necondiționat și absolut, întregul acesta ar putea fi *infinitul*. Ideea de infinit ar fi un produs al rațiunii pure, care nu are corespondent în nici o experiență posibilă, deci nu poate fi dedusă în sens ascendent, ci poate fi aplicată în sens descendent cantității numerice și totalității numerelor. Ideea de infinit ar avea două corespondente moderne: infinitul potențial și infinitul actual. Infinitul potențial ca „aproximare" a infinitului ar semnifica *aplicarea transcendentală* a ideii de infinit, respectiv a principiului de producere al infinitului, a cărui realizare este ca atare imposibilă. „Adevăratul concept (transcendental) al infinității, spune Kant, este că sinteza succesivă a unității în măsurarea unui cuantum nu poate fi niciodată terminată".[116] Infinitul actual ar semnifica aplicarea *transcendentă* a ideii de infinit, căreia i-ar corespunde un infinit dat.

Aplicarea transcendentală a ideii este considerată de către Kant ca *regulativă*, menirea ei fiind aceea de a îndrepta intelectul spre un anumit scop[117]; cea

---

[110] Al. Surdu, *Probleme intuiționiste în „Critica rațiunii pure"*, în „Immanuel Kant – 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*", București, 1982, p. 85.
[111] Im. Kant, *op. cit.*, p. 305.
[112] *Ibidem*, p. 111.
[113] *Ibidem*, p. 305.
[114] *Ibidem*, pp. 297–298.
[115] *Ibidem*, p. 113.
[116] *Ibidem*, p. 380.
[117] *Ibidem*, p. 506.

transcendentă este numită *constitutivă* şi determină apariţia conceptelor sofistice (dialectice).

În *Logica generală*, tot fără exemple, Kant vorbeşte, cu ocazia ideilor matematice, care determină o aproximare, şi de „ideile dinamice", în cazul cărora întregul nu se deosebeşte de noţiunile concrete după mărime (ca în cazul ideilor matematice), ci după *specie* (§ 3). În orice caz, se poate presupune că ar exista două tipuri de idei: *matematice* şi *dinamice*. În continuare, Kant menţionează ideea de *libertate*, căreia i s-ar putea demonstra realitatea obiectivă, şi ideea de *Dumnezeu*. Acestea nu sunt însă nici idei matematice, nici dinamice. Urmează ideea de *ştiinţă*, care ar reprezenta schiţa generală şi conturul ştiinţelor; ea ar fi de tip „arhitectonic". Se poate presupune că fiecare ştiinţă ar avea o idee a ei, conform căreia s-ar constitui. Este dată ca exemplu ideea de ştiinţă a dreptului. Sunt enumerate apoi: ideea de *umanitate*, de *republică perfectă*, de *viaţă fericită*, lăsând să se înţeleagă că ar mai fi „şi altele de acest gen".

În logica transcendentală, Kant împarte tipurile de idei după tipurile de raţionamente (categorice, ipotetice, disjunctive) în trei clase: *psihologice, cosmologice* şi *teologice*. Ideile matematice şi dinamice, cât şi ideea de libertate ar fi de tip cosmologic. Ideea teologică este numită şi *ideal*. Exemplele lipsesc şi aici. Kant se referă doar la *suflet*, *lume* şi *Dumnezeu*, la aplicarea transcendentală, regulativă a acestora şi la aplicarea lor transcendentă, constitutivă. Ultima duce la contradicţii (paralogisme, antinomii). Acestea nu sunt însă contradicţii obiective, ci contradicţii ale gândirii noastre subiective. Asupra acestora Kant nu revine în *Logica generală*. Ele prefigurează viitoarea logică speculativă sau dialectică a lui Hegel. Sunt demne de menţionat în acest context două lucruri referitoare la idei. Primul este legat de ierarhizarea în „tipuri", care în logica transcendentală apare şi în varianta ierarhizării genurilor în „clase mai înalte".[118] Ideile devin astfel, într-o accepţie de tip platonic, genuri supreme (*oberste Gattungen*), ceea ce restabileşte continuitatea[119] din perspectiva generalităţii. Dar, în felul acesta, pe linie nekantiană, este sugerată înglobarea în cadrul formelor de tip idee şi a noţiunilor care se referă totuşi, deşi la un nivel „înalt" de generalitate, la obiecte ale unei experienţe posibile. Al doilea lucru este şi mai important. El se referă la existenţa unor legături între idei, care determină gruparea lor într-un sistem. Această „înaintare" de la „cunoaşterea de sine (a sufletului) la cunoaşterea lumii şi, cu ajutorul acesteia, la fiinţa supremă este un proces atât de natural, va spune Kant, încât el pare asemănător înaintării logice a raţiunii de la premise la concluzie".[120] Procesul acesta de „înaintare în lumea ideilor" va constitui dialectica lui Hegel.

Hegel va prelua concepţia lui Kant despre idei, ca referindu-se la necondiţionat şi infinit, faptul că ele conduc cu necesitate la contradicţii, în forma tezei şi antitezei[121], dar el va da o semnificaţie pozitivă acestei dialectici. Contradicţiile nu

---

[118] *Ibidem*, p. 510.
[119] *Ibidem*, p. 514.
[120] *Ibidem*, p. 306.
[121] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, Bucureşti, 1964, p. 602 ş.u.

sunt numai ale gândirii cu sine, ci ale întregii realități. Ele nu vizează doar dezbinarea gândirii și opunerea ei eu sine, ci și unitatea, sinteza gândirii, identitatea contrariilor.

Metodologia constituie ultima parte, atât a *Logicii generale*, cât și a *Criticii rațiunii pure*. În logica generală ea este tratată foarte sumar. Rezultă însă faptul evident că metodologia era concepută ca formă a științei în genere (§ 95 și § 96), ca „ordonare sistematică a cunoștințelor în întregul unei științe" (§ 97). Metodologia transcendentală este și ea sumară, scrisă lejer și fără a mai aduce nimic nou. *Disciplina* rațiunii pure, ca și *canonul* acesteia conțin tot felul de prescripții și recomandări făcute în maniera unui dascăl cicălitor. Sunt reluate într-o expunere populară probleme ale raportului dintre analitic și sintetic, se vorbește și despre definiții, axiome și demonstrații, ca și despre ipoteze. În aceeași formă populară se vorbește și despre problemele filosofiei practice, fără nici o referință la fundamentele ei social-economice și la caracterul ei concret-istoric. Abordarea pe larg a raportului între părere, știință și credință prilejuiește revenirea supărătoare la aceleași probleme. Abia în capitolul despre *arhitectonica rațiunii pure* este reluată tema din logica generală a metodologiei ca formă a științei, mai precis ca *sistem*. Ideea este numită aici „concept rațional științific".[122] Realizarea ei presupune o *schemă* prin intermediul căreia diversitatea științifică se rânduiește în cadrul unui sistem „pe baza afinității și a derivării dintr-un scop suprem și intern, care face abia posibil întregul". Schema trebuie să conțină planul și diviziunea întregului în părți și trebuie să distingă acest întreg, sigur și după principii, de toate celelalte.

Spre deosebire de metodologia generală, care se referea numai la științe, în metodologia transcendentală este abordată și problema ideii de metafizică sau de filosofie, care presupune și ea o schemă cu părțile componente ale acesteia: ontologia, fiziologia rațională, cosmologia rațională și teologia rațională. Abordarea concretă a acestora trebuie făcută, firește, urmând prescripțiile *Criticii rațiunii pure*. Urmează o scurtă istorie a rațiunii pure.

Metodologia transcendentală se dovedește a fi, așa cum remarcă și Kant, „realizarea în sens transcendental a ceea ce, sub numele de logică practică, se încearcă în școli cu privire la folosirea intelectului în genere...".[123] Cu alte cuvinte, și metodologia transcendentală, respectiv ultima parte a *Criticii rațiunii pure* se dovedește a fi de natură logică, ea vizând utilizarea restricțiilor critice din teoria transcendentală a elementelor referitoare la aplicarea corectă a formelor *priori* ale sensibilității, ale intelectului și ale rațiunii.

Logica generală a lui Kant nu trebuie deci raportată așa cum se face de obicei, numai la logica transcendentală, căci prima, interpretată drept „critică a rațiunii pure" conține elementele întregului sistem critic al lui Kant. Pe de altă parte, fiecare dintre Critici este concepută pe baza unui plan analog structurii pe care Kant o consideră proprie logicii generale (o teorie a elementelor, cu analitică și dialectică, și o metodologie). În mod special *Critica rațiuni pure* se dovedește a fi o logică

[122] Im. Kant, *op. cit.*, p. 618.
[123] *Ibidem*, pp. 543–544.

sui generis (exceptând estetica transcendentală). Logica generală reprezintă deci un punct de reper esențial pentru interpretarea criticismului kantian.

Logica transcendentală corespunde împărțirii triadice a logicii generale pe forme clasice: noțiuni, judecăți, raționamente. Primele două părți constituie analitica, ultima dialectica, accentul fiind pus aici pe aplicarea transcendentală și nu logică a rațiunii. Din compararea celor două teorii rezultă că în ambele este vorba de aceleași forme clasice și, în acest sens, nici una nu reprezintă o depășire a logicii tradiționale. Cu toate acestea, logica transcendentală, într-o măsură mai mare decât cea generală, conține elementele viitoarei depășiri, atât în sens logico-simbolic (la nivel noțional și judicativ), cât și în sens logico-dialectic (la nivel rațional), a logicii tradiționale. În cadrul *Criticii rațiunii pure*, aceste elemente se pierd însă în masa imensului balast al idealismului transcendental, pe când în *Logica generală* ele apar pregnant, în contrast evident cu fondul clasico-tradițional.

Studiul comparativ al *Criticii rațiunii pure* și al *Logicii generale*, dovedește că, în orice accepție, generală sau transcendentală, în opera lui Kant nu se poate vorbi de două logici. Este vorba de una și aceeași logică în două ipostaze diferite, una în care se ține cont numai de forma gândirii și alta în care se pune și problema conținutului și, respectiv, a originii sale. Elementele contrastante cu fondul clasico-tradițional apar în ambele teorii, pregnanța lor fiind mai accentuată în logica generală. Dar Kant nu a reușit în nici una dintre ele să dezvolte o teorie neclasică. Și nici n-a urmărit acest lucru. Elementele neclasice sunt pur și simplu un rezultat al criticii consecvente. Ele au constituit însă sursa evidentă a logicii lui Hegel și, cu toate că n-au avut o influență directă asupra elaborării logicii simbolice, au constituit punctul de plecare teoretic al uneia dintre cele mai importante orientări din fundamentele matematicilor, al intuiționismului și, respectiv, al filosofiei neointuiționiste.[124]

[124] Al. Surdu, *Neointuiționismul*, București, 1977, pp. 82–85.

8

METAMORFOZA LOGICII LUI MAIORESCU

Apariția Logicii lui Titu Maiorescu, independent de modul în care a fost ea primită, în 1876, a constituit un eveniment de seamă în cultura filosofică românească. Fără să fi fost prima lucrare românească din acest domeniu (este de ajuns să amintim apariția logicii lui Bărnuțiu: *Psicologia empirica şi logica*, Iaşi, 1871) şi fără să fie constituit începutul propriu-zis al preocupărilor de logică de pe teritoriul țării noastre, această lucrare a avut totuşi o influență decisivă asupra orientării raționaliste a discipolilor lui Maiorescu – dintre care, cei mai de seamă (Rădulescu-Motru şi Petrovici) şi-au şi adus propriile lor contribuții în domeniul logicii –, fiind, în acelaşi timp, una dintre primele lucrări de filosofie care a avut o largă circulație (a fost reeditată de şapte ori, din 1876 până în 1919 – ultima ediție a apărut în 1940).

Cum era şi firesc, *Logica* lui Maiorescu a stârnit de la început atât admirație, cât şi adversitate. Disputa este prea bine cunoscută pentru a mai fi comentată (popularitatea ei se datoreşte faptului că l-a antrenat, ca partizan şi admirator al lui Maiorescu pe Mihai Eminescu, care considera că lucrarea disputată era „... cea mai bună scriere în această materie care a apărut vreodată în limba românească"). Trebuie remarcat totuşi că problema surselor *Logicii* lui Maiorescu, pe de o parte, şi, pe de alta, aceea a *originalității* ei au continuat să-i preocupe pe cercetători până în zilele noastre. Raportul dintre cele două probleme este însă simplu: în măsura în care este ignorată, mai mult sau mai puțin, problema surselor, în aceeaşi măsură devine mai pregnantă problema originalității. Având însă în vedere chiar numai lucrările indicate de Maiorescu drept surse –, ceea ce nu este însă suficient pentru a susține că ceea ce nu apare în acestea îi aparține lui Maiorescu, căci el a utilizat la redactarea logicii şi prelegeri, de care nu dispunem, audiate la Viena şi Berlin –, constatăm că, într-o formă sau alta, ideile din *Logica* lui Maiorescu erau locuri comune în logica vremii. Nu trebuie uitat că Maiorescu însuşi nu ridică nici o pretenție de originalitate, că intenția lui a fost aceea de a oferi un manual pe înțelesul elevilor de liceu şi nimic mai mult. Că există, în mod evident, multe pasaje, pentru care numai cu greu ar putea fi găsită sursa sigură de inspirație, este un lucru de la sine înțeles, dar, în aceste cazuri, este vorba de idei, care, în diferite forme, circulau de mult. Nu trebuie ignorat nici faptul că există multe pasaje luate ca atare, după cum a observat dr. Zotu (primul critic al lui Maiorescu), din lucrări cunoscute. Dar, odată stabilit faptul că *originalitatea ideilor* din acest manual nu interesează, rămâne de văzut care a fost modul în care a conceput Maiorescu această lucrare, căci ea nu este totuşi o traducere;

cu alte cuvinte, care era *concepţia lui Maiorescu despre logică* şi cum înţelegea el că ar trebui *alcătuit*, pe baza lucrărilor clasice din acest domeniu, *un bun manual de logică*. În acest sens, nu mai este suficientă doar *Logica* din 1876, căci preocupările lui Maiorescu, în această direcţie, sunt mult mai vechi. Neînţelegând în acest mod *Logica* lui Maiorescu, cercetătorii, mai vechi şi mai noi, n-au acordat nici o importanţă formelor ei embrionare. Mai mult, n-au observat nici măcar faptul că Maiorescu, menţinând pasajele, incriminate pe nedrept de plagiat (căci Maiorescu indică lucrările din care citează liber – ceea ce a subliniat şi Eminescu la timpul potrivit), *schimbă*, cu ocazia ediţiei a II-a, *structura lucrării*, ceea ce, pentru un manual, este mult mai important decât depistarea unor aşa-zise idei originale.

A. *Grundzüge der Logik für Gymnazien* (1858)

Interesul lui Maiorescu pentru logică poate fi urmărit, cum o face Ion Brucăr, până la frageda vârstă de licean.[1] În 1857 (9 decembrie) Maiorescu îşi nota: „Prelucrez acum în româneşte *Logica* lui Herbart şi lucrez la o sistematizare a prelegerilor despre logică ale lui Suttner"[2], iar surorii sale îi scria (10 decembrie): „În rest, mă ocup mereu şi mereu cu logica; prelucrez acum sistemul lui Herbart, poate voi izbuti cândva să-ţi ofer o surpriză în sensul acesta"[3]. Un an mai târziu, el se pregăteşte intens pentru realizarea „surprizei". Acuma, notează Maiorescu, „scriu şi voi mai scrie la *Logica* lui Löhner, care va fi în curând gata".[4]

Armin von Lühner era un coleg mai mic, pentru care Maiorescu nutrea o deosebită simpatie, de la Theresianum din Viena. Cu toate că foloseşte denumirea de „Logică a lui Löhner", intenţia iniţială nu a fost aceea de a scrie o lucrare pentru acest coleg, dar Maiorescu dorea să-l ajute pe Löhner la examenul de logică („iţi voi trimite logica mea elementară, care acum e gata, căci se apropie vremea când va examina Suttner", îi scrie Maiorescu la 6 oct. 1858 sau poate, mai degrabă, să-l impresioneze, căci din corespondenţă nu reiese de loc că Löhner i-ar fi solicitat ajutorul, ci, dimpotrivă, că nu prea catadicsea să-i răspundă la scrisori. „Cum îţi place logica mea?" îl întreabă Maiorescu, după mai mult de o lună (16 nov. 1858) de la expedierea lucrării. „Ţi-am scris-o la Braşov, mai ales noaptea, vegheat de Orion şi de cometă şi de sora mea care-mi dicta; scriam pentru dumneata, deci mă gândeam la dumneata... Fii atât de bun şi comunică-mi diferitele opinii cu privire la logica mea...[5], îl roagă

[1] I. Brucăr, *Filosoful Titu Maiorescu*, în: Titu Maiorescu, *Logica*, Bucureşti, 1940, p. 104.
[2] T. Maiorescu, *Jurnal şi epistolar*, vol. I, Bucureşti, 1975, p. 73.
[3] *Ibidem*, p. 215.
[4] *Ibidem*, p. 93.
[5] *Ibidem*, p. 351.

Maiorescu. El încerca de altfel să-şi popularizeze lucrarea[6], să culeagă impresii despre ea[7] şi solicita chiar ajutorul pentru rezolvarea unor probleme[8].

La 25 noiembrie 1858 Maiorescu îi scrie profesorului Robert Zimmermann din Praga despre o lucrare intitulată *Grundriss der Logik für österreichische Gymnasien*[9], deci despre o lucrare de tip manual pentru liceele din Austria, a cărei primă jumătate (introducerea generală şi logica elementară) era elaborată deja. „Mie mi se pare (şi această părere mi-au confirmat-o mulţi colegi, a căror judecată nu este lipsită de valoare) mai limpede (este vorba de lucrarea intitulată *Grundriss*) şi mai atrăgătoare decât tratatul dumneavoastră."[10] Aici se face vădită în mod explicit atât intenţia lui Maiorescu, cât şi părerea lui despre valoarea lucrării.

În ce priveşte conţinutul ei, Maiorescu precizează: „Ea se caracterizează îndeosebi prin aceea că, în ea, logica este tratată independent, fără premisa vreunei noţiuni de psihologie; apoi, prin concluzia ei şi – drept consecinţă a acesteia – prin concentrarea ei.[11]

Se pare că Zimmermann s-a dovedit receptiv la propunerea lui Maiorescu, căruia îi cere o copie.[12] Maiorescu îşi propune să corecteze şi să definitiveze[13] lucrarea în vederea trimiterii ei la Praga. Prin ianuarie 1859 îi comunică unui fost coleg că a modificat unele lucruri „printre care şi definiţia confuză a logicii".[14] Maiorescu face unele corecturi, după cum singur o mărturiseşte, la sugestia lui Alfons Rylski (fost coleg la Theresianum): „cercetărilor lui în domeniul logicii le datorez o mulţime de îmbunătăţiri aduse alor mele".[15]

Intenţiile lui Maiorescu, în legătură eu lucrarea amintită, ar putea fi urmărite mai departe în corespondenţa (nepublicată încă şi pe care n-am avut posibilitatea de-a o consulta) din acea perioadă. Dar, independent de rezultatele la care s-ar ajunge, este cert că Maiorescu nu a mai scris o altă versiune afară de cea din 1858, căci, el însuşi, făcând o listă a lucrărilor sale până în 1861, nu menţionează decât manualul din 1858, sub titlul de *Grundzüge der Logik für Gymnasien*[16] (pe care o notăm în continuare pe scurt *Grundzüge).* Această lucrare s-a păstrat. Ea se găseşte într-un caiet, intitulat *Scrieri scientifice din anii 1858 şi 1859.* (Ms. 2026 de la Biblioteca centrală de stat din Bucureşti) şi cuprinde 70 de pagini (numerotate de Maiorescu). În afara titlului, a prefeţei şi a cuprinsului (toate la începutul lucrării, nenumerotate de Maiorescu) restul este scris de o mână străină, foarte ordonat şi frumos (Maiorescu

[6] *Ibidem*, p. 354, 359.
[7] *Ibidem*, p. 359, 414.
[8] *Ibidem*, p. 359, 356, 389.
[9] *Ibidem*, p. 368 şi 651.
[10] *Ibidem*, p. 368.
[11] *Loc. cit.*
[12] *Ibidem*, p. 389, 398.
[13] *Ibidem*, p. 408.
[14] *Ibidem*, p. 414.
[15] *Ibidem*, p. 445.
[16] T. Maiorescu, *Însemnări zilnice*, I, Bucureşti, 1937, p. 348.

avea un scris nervos, adesea ilizibil, şi chiar dezordonat). Manuscrisul, dacă dăm crezare lui Maiorescu – că ar fi scris *Grundzüge* (*vide* nota 5) el însuşi sub dictarea surorii sale şi nu invers, cum ar fi fost normal – , nu poate fi originală, ci o copie. Este de la sine înţeles că Maiorescu nu ar fi trimis lui Löhner singurul exemplar pe care îl avea. De altfel, într-o scrisoare adresată baronului von Kutschera (16 noiembrie 1858) el vorbeşte de „un exemplar din logica mea pe care îl aveam la mine [adică la Berlin]..." şi de un alt exemplar care se găsea în acelaşi timp la Löhner, adică la Viena.[17]

După datele indicate pe manuscris (Kronstadt, September 1858), chiar dacă apar mici însemnări ulterioare, făcute de Maiorescu marginal, ne găsim în faţa primei forme a lucrării *Grundzüge,* fără „corecturile" despre care vorbea ulterior şi fără modificarea operată în „definiţia confuză a logicii" (*vide* nota 14).

În prefaţă, Maiorescu îşi numeşte lucrarea „schiţă de sistem" (*Systemgerippe*) şi mărturiseşte că elaborarea ei a fost prilejuită de prelegerile profesorului Hermann Suttner de la Theresianum din Viena. Se mai spune că introducerea generală a fost scrisă utilizând lucrarea lui Herbart *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* şi logica lui Drobisch (*Neue Darstellung der Logik*).

Structura lucrării este cea tradiţională. După o introducere generală (filosofică) şi una specială (cu referire strictă la logică) urmează cele trei capitole: despre noţiuni, despre judecăţi şi despre silogisme.

Introducerea generală cuprinde un paragraf, în care sunt discutate noţiunile de: gândire, materie, formă a gândirii, ştiinţă, cunoaştere, practică şi sistem. Paragraful *pare* un scurt rezumat al ideilor lui Drobisch[18]. Spunem „pare", deoarece Maiorescu putea să rezume de fapt prelegerile lui Suttner, fără să apeleze direct la Drobisch. Faptul că nu dispunem de aceste prelegeri lasă în permanenţă sub semnul întrebării caracterul mijlocit sau nemijlocit al modului în care Maiorescu a utilizat sursele, pe care singur le evocă în scrisoarea adresată lui Löhner, Maiorescu îl încredinţează de fidelitatea lucrării faţă de prelegerile lui Suttner: „... întrucât dumneata vei folosi caietul în primul rând pentru *recapitularea* materiei la care abaterile de la *verbis magistri* deranjează...".[19]

Al II-lea şi al III-lea paragraf sunt inspirate din Herbart. Este vorba de clasificarea ştiinţelor şi împărţirea filosofiei. Filosofia este definită, după Herbart, drept „prelucrare a noţiunilor" (*Bearbeitung der Begriffe*). La această definiţie sunt făcute două însemnări ulterioare: una cu cerneală, care adaugă un *blosse* (deci *simpla* prelucrare a noţiunilor") şi alta cu creionul, care înlocuieşte pe *Bearbeitung der Begriffe* cu *Wissenschaft der Begriffbearbeilung.* Ambele însemnări sunt ale lui Maiorescu.[20]

[17] T. Maiorescu, *Jurnal şi epistolar*, p. 354.
[18] M. W. Drobisch, *Neue Darstellung der Logik*, 3. Auflage, Leipzig, 1863, pp. 1–13.
[19] T. Maiorescu, *Jurnal şi epistolar*, p. 327.
[20] T. Maiorescu, *Gründzuge* (Ms. 2026, Biblioteca Centrală de Stat Bucureşti), p. 3 (după numerotarea lui Maiorescu).

Definiția „confuză" a logicii este: „știința care explică noțiunile elaborate deja sau le face mai clare și oferă formele prin care pot fi obținute noi cunoștințe".[21] Aceasta era, de bună seamă, definiția lui Suttner, căci Maiorescu l-ar fi avertizat pe Löhner, dacă ar fi încălcat „*verbis magistri*" tocmai într-un punct atât de important. Trebuie subliniat caracterul herbartian al definiției, considerarea noțiunii ca formă fundamentală a logicii.

Noțiunea este definită ca reprezentare (*Vorstellung*), ceea ce nu mai este în concordanță cu promisiunea făcută lui Zimmermann (independența de psihologie). Se pune accentul asupra *unicității* noțiunii. Ambele aspecte apar și la Drobisch și Herbart[22]. Apoi urmează clasificările obișnuite ale noțiunilor după conținut și după sferă. Modalitatea expunerii diferă de cea a lui Drobisch sau Herbart, fără să conțină însă nimic deosebit, ceea ce sugerează că Maiorescu l-a urmat aici pe Suttner. La capitolul noțiune Maiorescu nu ridică nici o pretenție de originalitate.[23]

În privința judecății însă, ține să sublinieze faptul că Suttner alunecă spre psihologism. „Dacă definim judecata prin «a deveni conștient de legătura sau lipsa de legătură dintre două reprezentări», atunci, consideră Maiorescu, se aduce în logică o noțiune care aparține exclusiv psihologiei și tocmai de aceea această definiție [a lui Suttner] trebuie evitată. Definirea noțiunii de judecată [tot la Suttner] ca un «răspuns la întrebarea dacă, atunci când este stabilită o reprezentare, îi poate fi alăturată alta sau nu» suferă, din păcate, de 3 cusururi; a) orice răspuns este o judecată, nu orice judecată este un răspuns (ce fel de răspuns este, de pildă, judecata interogativă?), b) reprezentările nu aparțin logicii, care se ocupă numai de noțiuni, c) definiția exclude judecățile alăturate, întrucât ea vorbește de 2 reprezentări".[24]

Cele „trei cusururi", nu sunt însă bine formulate. La a) Maiorescu confundă judecata cu propoziția – numai ultima poate fi interogativă –; la b) reproșul este valabil și pentru Maiorescu, care definea noțiunea ca reprezentare; la c), fiind vorba de a defini „noțiunea de judecată", nu se poate pretinde ca aceasta să conțină și „judecățile alăturate", *id est* judecățile compuse – fără să le conțină, definiția lui Suttner nu le exclude.

Definiția propusă de Maiorescu este: „Judecata este expresia concordanței sau neconcordanței dintre două sau mai multe noțiuni", definiție a cărei originalitate este destul de discutabilă.[25]

În capitulul despre judecată apare și o greșeală, confuzia între „copulă" și „relația între subiect și predicat".[26] Ultima poate fi copulativă, dar poate fi și ipotetică, disjunctivă etc. În plus, calitatea judecății nu depinde de predicat, cum apare la

[21] *Ibidem*, p. 9.

[22] M. W. Drobisch, *op. cit.*, pp. 10–11 și F. Herbart, *Lehrbuch zur Einteilung in die Philosophie*, 4. Auflage, Leipzig, 1912, p. 82.

[23] T. Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, p. 327.

[24] *Ibidem*, pp. 327–328.

[25] T. Maiorescu, *Gründzuge*, p. 29; cf. J. F. Herbart, *op. cit.*, ediția din 1837, pe care o avea la dispoziție, p. 65 *sq.* (în special § 52).

[26] *Ibidem*, p. 30.

Maiorescu, ci de copulă, lucru bine marcat la Drobisch „... *Copula, die Form der Aussage, die entweder eine bejahende oder werneinende ist...*".[27]

O altă deficienţă, care apare în capitolul despre judecată, este în legătură cu transcrierea simbolică. Aceasta, lipsind în sursele indicate de Maiorescu, poate fi socotită ca aparţinându-i lui Suttner. Este vorba de notarea judecăţilor categorice prin $S < P$ pentru A, $S < -P$ pentru E, $1/S < P$ pentru I, $1/S < -P$ pentru O şi $S \sim P$ pentru „Dacă este S, atunci este P". Notaţia nu este adecvată, în primul rând, pentru că nu marchează strict cantitatea şi nici calitatea judecăţilor. „S" de exemplu stă şi pentru „toţi S" din A şi pentru „nici un S" din E, iar „$-P$" din E şi O arată caracterul negativ al predicatului nu al copulei, respectiv al judecăţii. Căci dacă „<" înseamnă „este", atunci $S < -P$ (E) nu înseamnă „nici un S nu este P", ci, ţinând cont de nedeterminarea lui S, ar putea să însemne „Toţi S sunt non P"; care este echivalentă cu „Nici un S nu este P". Transcrierea $S \sim P$, făcând abstracţie de faptul că S singur înseamnă „toţi S", nu marchează caracterul judicativ al componentelor unei judecăţi ipotetice. De altfel, Maiorescu confundă aici[28], ca şi cu ocazia expunerii aşa-numitelor „propoziţii existenţiale", care apar şi la Herbart şi Drobisch[29], subiectul judecăţilor categorice şi respectiv predicatul, cu antecedentul (ipoteza) şi consecventul (teza) propoziţiei ipotetice[30].

Dacă se admite faptul că notaţia nu-i aparţine lui Maiorescu (el nu ar fi lăsat nemenţionată o astfel de contribuţie), atunci greşeala amintită, cât şi confuziile de mai sus (care nu apar însă la Drobisch şi Herbart), ar putea fi trecute pe seama lui Suttner.

Restul capitolului, respectiv transformările judecăţilor, raporturile dintre judecăţi şi judecăţile compuse par scurte rezumate ale părţilor respective din lucrarea lui Drobisch.

Prima parte din teoria silogismului este de inspiraţie vădit herbartiană. Ea conţine o definţie generală a raţionamentului (*Schluss* = *ratiocinatio*), o tratare a consecinţelor imediate şi o expunere (à la Herbart) a silogismului ipotetic înintea celui categoric. Această manieră de expunerea silogismului categoric are al bază ideea, tot herbartiană, a deducerii silogismului din natura judecăţii.[31] Ca şi la Herbart, în cadrul silogismului ipotetic este acordată o atenţie specială dilemei. Dar toate acestea sunt probleme prea importante pentru a fi adăugate de către Maiorescu la prelegerile lui Suttner. Deci nu se poate şti în ce măsură a apelat Maiorescu sau nu la Herbart. Cert este că expunerea figurilor şi a modurilor silogisitce este la Maiorescu mai sistematică decât la Herbart.

În privinţa admiterii a numai patru moduri silogistice în loc de şase în figura a III-a, Maiorescu mărturiseşte că a „luat modurile *Datisi*, *Ferison* în loc de

[27] M. W. Drobrisch, *op. cit.*, p. 45.
[28] T. Maiorescu, *Gründzuge*, p. 31.
[29] J. F. Herbart, *op. cit.*, p. 111; M. W. Drobisch, *op. cit.*, p. 61.
[30] T. Maiorescu, *Gründzuge*, p. 31 şi 34.
[31] J. F. Herbart, *op. cit.*, p. 112.

Disamis, *Bocardo*"[32], cum a procedat Suttner, urmându-l pe Herbart. Dar, în această privință, Maiorescu nu are nici un merit, căci această soluție apare explicit la Drobisch, pentru care figura a III-a are numai două moduri autentice (*Darapti*, *Felapton*) celelalte fiind obținute prin subalternarea majorei (*Disamis*, *Bocardo*), fie prin subalternarea minorei (*Datisi*, *Ferison*) = varianta aleasă de Maiorescu. El motivează alegerea lui *Datisi* și *Ferison* „... fiindcă acelea aparent sunt în legătură cu prima figură (*Darii*, *Ferio*)". Justificarea nu are nici o valoare, căci și celelalte sunt în aceeași „legătură aparentă" cu prima figură, cu *Darii* și respectiv *Barbara*.

Lucrarea se încheie cu un „apendice" (*Anhang*) compus din 5 scheme ilustrative pentru diferite paragrafe din lucrare. Paternitatea lor este greu de stabilit, fiind vorba de simple sistematizări ale unor relații noționale sau judicative (cum este clasicul pătrat logic) sau ale unor clasificări ale noțiunilor, judecăților și silogismelor.

B. Alte considerațiuni ulterioare (1858–1861)

În lucrarea *Das Verhältnis*, elaborată la Berlin, în mai 1859 (care se găsește în același Ms. 2026 de la B.C.S. București), Maiorescu reia unele probleme din *Grundzüge*, de data aceasta cu referințe directe la sursele utilizate, dar fără a mai aminti de profesorul Suttner.

În introducere se pleacă de la definiția filosofiei dată de Herbart (ca „prelucrare a noțiunilor"). După tipurile de prelucrare ale noțiunilor sunt precizate apoi părțile filosofiei. Prima dintre acestea este logica, căreia îi revine sarcina de a face noțiunile „clare și distincte"[33], ceea ce corespunde primei părți a definiției logicii din *Grundzüge*. În continuare se precizează că din legătura noțiunilor se nasc judecățile, iar din legătura acestora raționamentele. „Despre acestea tratează logica", zice Maiorescu, ceea ce corespunde părții a II-a din definiția menționată. Prin urmare este greu de văzut în ce sens a schimbat Maiorescu definiția logicii din *Grundzüge*, considerată „confuză", despre care vorbise cu cinci luni înainte de elaborarea lucrării *Das Verhältnis* (*Vide* nota 14).

Referindu-se la logică, Maiorescu, citând din Herbart, arată că scopul acesteia nu este pur și simplu acela de a studia noțiuni, ci de a studia relațiile dintre noțiuni (*die Logik hat die Verhältnisse zu behandeln*).[34] Accentul pus pe relațiile *dintre* noțiuni schimbă însă viziunea clasică asupra logicii, conform căreia noțiunile pot fi studiate și independent unele de altele.

Dar relațiile dintre noțiuni pot fi studiate menținând noțiunile ca atare, prin comparația lor sau dându-le anumite funcții în cadrul judicativ. Maiorescu accentuează asupra ambelor aspecte, unul valabil pentru metafizică altul pentru

[32] T. Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, p. 328.
[33] T. Maiorescu, *Das Verhältnis* (Ms. 2026, B.C.S. București), p. 7 (după numerotarea lui Maiorescu).
[34] *Ibidem*, p. 11.

estetică.[35] Mergând pe această linie, Maiorescu ajunge la o „determinare mai apropiată" a filosofiei (*nähere Bestimmung*), pe care o concepe ca „ştiinţă a relaţiilor".[36] Faţă de aceasta, el ajunge şi la o altă definiţie a logicii, ca „ştiinţă a relaţiei reciproce dintre noţiuni"[37], ceea ce nu mai corespunde cu definiţia din *Grundzüge,* care fusese acceptată iniţial. Aici nu mai este vorba de o simplă *nähere Bestimmung* a logicii, ci de o *altă* definiţie a ei. Şi într-adevăr, continuă Maiorescu, „Această relaţie se exprimă în mod constant în judecată", ceea ce sugerează că însuşi obiectul „constant" al logicii îl constituie judecata, aceasta fiind „expresia concordanţei sau neconcordanţei noţiunilor" (ca în *Grundzüge*). Pentru ilustrarea operaţiilor judicative, Maiorescu foloseşte scrierea simbolică din *Grundzüge*. Silogismul este definit la fel ca în lucrarea amintită.

Urmându-l pe Herbert şi Drobisch, Maiorescu discută pe câteva pagini[38] problema priorităţii judecăţii faţă de noţiune şi chiar problema reîmpărţirii binare a logicii.

Maiorescu reia problemele logicii în 1861, cu ocazia publicării la Berlin a lucrării *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form.* Aici filosofia este definită, tot pe linia din *Das Verhältnis,* drept „ştiinţa care se ocupă cu relaţiile pure"[39] obiectul logicii constituindu-l relaţiile dintre noţiuni[40]. Dar, ca şi în lucrarea precedentă, Maiorescu reia şi problemele legate de prioritatea noţiunii sau a judecăţii, afirmând aici cu mai multă hotărâre prioritatea judecăţii: „... rezultă că logica formală, dacă vrea să procedeze strict şi în mod consecvent, trebuie să trateze mai întâi formele judecăţii şi numai pe baza acestora să prezinte apoi relaţiile dintre noţiuni şi formele silogistice".[41]

Fără să fi elaborat în continuare lucrări de logică pură, Maiorescu revine deci, în mod stăruitor, asupra unor probleme generale care vizează, ca şi în *Grundzüge,* nu aprofundarea unor capitole sau puncte speciale, ci însăşi viziunea asupra logicii şi a părţilor sale. Se constată, în acest sens, deşi tendinţa era vizibilă şi la Herbart şi Drobisch, pe care de altfel îi şi evocă Maiorescu, că acesta vrea să le depăşească poziţia oscilantă, prea tradiţionalistă, de menţinere a împărţirii tripartite a logicii, în ciuda faptului că forma de bază a logicii tinde să fie judecata şi nu noţiunea. Orientarea lucrărilor sale, în care relaţia (*Das Verhältnis*) ocupa locul central, îl obliga pe Maiorescu, pentru consecvenţă, să extindă şi să absolutizeze şi pe plan logic *relaţionalitatea*, ceea ce ar fi putut să-l ducă, în principiu, spre o logică a relaţiilor. Dar, considerând că „relaţia se exprimă în mod constant în judecată", iar aceasta din urmă fiind concepută tot în sens clasic, de predicaţie, cu forma subiect-predicat, Maiorescu nu va depăşi niciodată în mod efectiv poziţia tradiţională.

[35] *Ibidem*, p. 12 şi 17.
[36] *Ibidem*, p. 28.
[37] *Ibidem*, p. 35.
[38] *Ibidem*, pp. 38–45.
[39] T. Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, Berlin, 1861, p. 11.
[40] *Ibidem*, p. 30.
[41] *Ibidem*, pp. 223–224.

C. Prelegerile de logică din 1883

Abandonându-şi preocupările filosofice, legate şi înainte, destul de strâns, de studiul destinat obţinerii titlurilor necesare profesării propriu-zise, în 1863 Maiorescu se găseşte la Iaşi şi, după cum îi scrie tatălui său în februarie, predă la Universitatea din Iaşi logica şi pedagogia.[42] Printr-o întâmplare fericită, unul dintre elevii săi, care frecventa propriu-zis cursurile Facultăţii de teologie, şi anume Constantin Erbiceanu, a păstrat notele luate la primele prelegeri de logică al lui Maiorescu, pe care le-a predat Academiei Române la 14 septembrie 1907 (Ms. rom. 3348 de la Biblioteca Academiei Române).

Este evident ca Maiorescu nu a dispus de prea mult timp pentru elaborarea acestor prelegeri. Cuprinsul lor dovedeşte, chiar de la prima vedere, că aici este vorba în special de reluarea primei sale lucrări (*Grundzüge*), completată cu câteva adaosuri filosofice din lucrările posterioare celei amintite. Prelegerile nu mai sunt însă prezentate în forma sistematică a primei încercări (cu părţi, capitole, subcapitole, puncte, subpuncte etc.), vina putând fi însă şi a studentului.

Partea introductivă a prelegerilor este asemănătoare introducerii generale din *Grundzüge*. Ambele încep cu definiţia filosofiei. Este surprinzător, la prima vedere, faptul că Maiorescu prezintă în prelegeri o definiţie a filosofiei cu totul diferită faţă de cele precedente. Filosofia este considerată aici, „ştiinţa absolutului". În ciuda exprimării, Maiorescu nu avea în vedere nimic de natură hegeliană.

Definiţia filosofiei ca ştiinţă a absolutului se datoreşte identificării pe care Maiorescu o face aici intre filosofie şi metafizică. În *Einiges Philosophische* el definise metafizica, în calitate de parte a filosofiei, drept disciplina care se ocupă cu „relaţiile de contradicţie".[43] Exemplele prin care încearcă în prelegeri să ilustreze necesitatea filosofiei sunt aceleaşi prin care încercase să ilustreze în lucrarea anterioară necesitatea metafizicii.[44] Este vorba de exemple care ilustrează faptul că, în mod obişnuit, fenomenele, oricât de simple ar fi, sunt contradictorii, sarcina filosofiei (a metafizicii) ar fi aceea de a descoperi în spatele aparenţelor ceea ce este stabil, constant, esenţial, cu un cuvânt *absolut*. În acest sens, este filosofia, după Maiorescu, ştiinţa absolutului. Faţă de aceasta, menirea logicii este aceea de a „... ne învăţa regulile contradicţiunii şi ale identităţii".[45] Logica este considerată aici propedeutica şi metodologia filosofiei. „Necesitatea Logicei, spune Maiorescu, este aprofundată în Metafizică unde trebuie să căutăm existenţa obiectelor fără a cădea în noi contradicţiuni" (*Loc. cit.*). Se constată deci, în prelegeri, o mai strânsă legătură între filosofie şi logică, ceea ce merge mai mult pe linia lucrărilor filosofice elaborate după *Grundzüge*.

În ce priveşte însă *obiectul* logicii, Maiorescu revine la poziţia herbartiană iniţială, după care noţiunea este formă fundamentală. „Logica este silită să opereze

[42] *Vide* amănunte la S. Ghiţă, *Titu Maiorescu*, Bucureşti, 1974, p. 33.
[43] Titu Maiorescu, *Einges Philosophische*, p. 37.
[44] *Ibidem*, pp. 37–47 şi *Prelegeri de logică*, în C. Erbiceanu, Ms. 3348, fila 39r–40r.
[45] T. Maiorescu, *Prelegeri de logică*, fila 40r.

cu noţiuni". Însă şi contradicţia, de care se ocupă logica, este concepută tot pe plan noţional".[46] În prelegeri nu se mai spune nimic despre prioritatea judecăţii. Cu toate acestea, silogismul este introdus prin intermediul consecinţelor imediate şi al raţionamentului ipotetic, ceea ce denotă aici, implicit, prioritatea raporturilor judicative faţă de cele noţionale.

Mai apar în plus, faţă de *Grundzüge* şi câteva consideraţiuni în legătură cu raportul dintre logică şi ştiinţele particulare. Acestea, cum ar fi de exemplu botanica, sunt considerate „teorii analitice". O astfel de teorie „nu e bună şi nu poate satisface spiritul uman decât atuncea, când toată existenţa materială ar fi fără contradicţiune".[47] Faţă de ştiinţele particulare, „Logica se poate compara cu regularea unei Biblioteci, şi pentru cel ce are un fundament ştiinţific, o sumă de idei, logica e de suma importanţia..."

În acelaşi context, Maiorescu încearcă să raporteze logica, de data aceasta într-un cadru filosofic (metafizic), la fundamentele ştiinţelor, care nu pot fi oferite de ştiinţele însele. „Fisica, spune el, vine să-mi dee un corp de ştiinţă, fără a-şi explica mai întâi fundamentul său, adică materia şi puterea. Dar pentru mine nu poate avea folos o ştiinţă care fără a cerceta fundamentul pe care se bazase, îmi prezintă un corp ştiinţific". Soluţia adaptată este cea kantiană, metafizică, de a renunţa la calea analitică şi de a porni de la idei către real, abordând deci fundamentele ştiinţelor cu mijloace *a priori*.

Toate acestea dovedesc o extindere considerabilă a perspectivelor logicii, pe plan filosofic, ştiinţific şi practic-educativ (pagini întregi consacrate avantajelor filosofiei şi implicit ale logicii în viaţa de zi cu ai).

Deşi greşelile semnalate în *Grundzüge* sunt preluate, ca şi notaţia, şi Maiorescu, în afara divagaţiilor filosofice, urmăreşte desfăşurarea din prima lucrare, şi introduce şi lucruri noi, Astfel, la teoria noţiunii adaugă două paragrafe (*Claritatea şi perspicuitatea Noţiunilor* şi *Împărţirea metodologică a Noţiunilor*), redate uneori textual după Drobisch.[48] La teoria silogismului, urmându-l pe Herbart[49], Maiorescu extinde considerabil expunerea *dilemei*, căreia, în mod obişnuit nu i se dă atâta importanţă. În fine, schemele din *Grundzüge* sunt completate aici cu exemple concrete.

D. *Logica* din 1876

În prefaţa, datată 4 ianuarie 1876, la prima ediţie a *Logicii,* Maiorescu menţionează că ea reprezintă „un rezumat scurt al prelegerilor logice ţinute la Universitatea din Iaşi în curs de aproape zece ani". Perioada este precizată în

[46] *Ibidem*, fila 41r.
[47] *Ibidem*, fila 46r.
[48] *Cf. Ibidem*, fila 49v–51r şi M. W. Drobisch, *op. cit.*, pp. 131–149.
[49] *Cf.* J. F. Herbart, *op. cit.*, pp. 119–120.

ediția a II-a (1863–1872). Aceasta presupune că Maiorescu, în decurs de zece ani, și-a îmbunătățit în permanență prelegerile. Din păcate însă nu dispunem, pentru moment, de alt termen de comparație în afară de prelegerile din 1863.

De la început se constată o schimbare radicală a concepției despre raportul dintre logică și filosofie. În partea introductivă a *Logicii* nici nu mai apare cuvântul „filosofie". Or, logica era concepută în toate variantele anterioare drept parte a filosofiei, iar definiția ei era în permanență subordonată definiției generale a filosofiei. Logica, în varianta din 1876, este raportată în special la științele particulare. Din acest punct de vedere, Maiorescu se îndepărtează total de poziția lui Herbart, și adoptă o nouă definiție a logicii („știința care stabilește regulele pentru argumentarea justă").[50]

În opoziție totală cu *Prelegerile*, în care Maiorescu revenise la poziția din *Grundzüge*, în *Logică* este adoptată într-o formă categorică prioritatea judecății față de noțiune. Maiorescu merge atât de departe pe această linie încât nici măcar cuvântului de *idee* nu-i mai acordă semnificația obișnuită de noțiune, ci pe aceea *de judecată*.[51] „Logica, ocupându-se de idei în sensul din urmă, continuă Maiorescu, vom zice că argumentarea ne arată cuprinderea unei judecăți în altele și derivarea ei din acestea. Elementele oricărei argumentări fiind astfel judecățile și împreunarea lor, Logica elementară se va subîmpărți în două părți esențiale: în teoria judecăților și în teoria împreunării lor logice (*Silogistica*)". Prin urmare, Maiorescu adoptă aici structura binară a logicii, cele două părți ale lucrării sale purtând titlurile: A. *Despre judecăți și despre noțiuni ca elementele lor.* și B. *Despre silogisme.*

Maiorescu nu dă nici o indicație bibliografică în legătură cu § 7 al *Logicii*, în care își argumentează această poziție, ceea ce face dificilă identificarea sursei utilizate (abstracție făcând de propriile sale considerații din lucrările apărute între 1858–1861). Consultarea lucrărilor indicate pentru celelalte paragrafe sugerează faptul că Maiorescu s-a bazat în special pe capitolul *Begriff und Urtheil* al lucrării lui Adolf Trendelenburg.[52]

Dar, în ciuda adoptării acestei poziții, Maiorescu începe tot cu studiul noțiunii. „Judecata, spune el, se compune din noțiuni; explicarea ei presupune dar cunoștința acestora în proprietățile lor esențiale"[53], ceea ce contrazice de fapt teza priorității actului judicativ.

Mai trebuie amintit și faptul că definiția logicii drept „știința care stabilește regulile pentru argumentarea justă", contrazice de fapt atât punctul de vedere noțional, cât și cel judicativ, sugerând o perspectivă deductivistă, de tip modern, pe care Maiorescu n-a profesat-o niciodată.

Față de toate considerațiile sale anterioare, în *Logică* apar numeroase referințe și chiar citate grecești din opera lui Aristotel, care nu era nici măcar amintit în *Grundzüge* și *Prelegeri*. Aceasta denotă orientarea lui Maiorescu spre aspectele tradiționale ale logicii, ceea ce adâncește și mai mult contradicția dintre punctul de vedere modernist, adoptat în problema judecății, și maniera clasicistă de tratare a formelor logice.

---

[50] T. Maiorescu, *Logica*, București, 1876, p. 4.
[51] *Ibidem*, p. 11.
[52] *Cf.* A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, II, Leipzig, 1862.
[53] T. Maiorescu, *Logica*, p. 12.

În *Grundzüge* şi *Prelegeri*, unde prioritatea judecăţii nu este susţinută implicit, silogismul era, după cum s-a menţionat, introdus în manieră judicativă (prin consecinţe imediate şi raţionament ipotetic). În *Logică* însă, adoptând maniera aristotelică, Maiorescu dă prioritate silogismului categoric, ceea ce presupune o logică terministă , în care noţiunea este forma de bază.

În *Logică* mai apar şi câteva adaosuri de tip nominalist, referitoare la raportul dintre *cuvânt* şi *noţiune*. Sunt discutate şi *principiile logicii*, care nu erau amintite anterior, iar erorile menţionate dispar. Deşi Maiorescu menţine transcrierea simbolică ale cărei neajunsuri au fost menţionate, renunţând la transcrierea simbolică a judecăţilor ipotetice, evită confuzia dintre copula predicativă şi functorul implicativ. În plus, fără să utilizeze operaţiile logice, cum ar fi de exemplu operaţiile cu negaţii duble sau judecăţi necuantificate, nu ajunge la complicaţii, lucru care lasă impresia că simbolizarea adoptată ar fi fără cusur.

Cu toate aceste adaosuri, printre care trebuie menţionată şi completarea modurilor din figura a III-a, şi, bineînţeles, numeroasele note explicative, *Logica* este mai săracă, chiar în probleme logice, decât *Prelegerile,* justificând astfel calificarea de „resumat scurt al prelegerilor", pe care Maiorescu însuşi o dă *Logicii* din 1876. Nu trebuie uitat că noi dispunem numai de *prima* variantă a acestor prelegeri, de o variantă în care nu apare încă nici o consideraţie metodologică.

E. *Logica* din 1887

Deşi este intitulată „ediţia a II-a", *Logica* din 1887 este în fond o *altă formă* a logicii lui Maiorescu. Ea conţine *metodologia*, ale cărei forme embrionare nu pot fi însă urmărite din cauza lipsei prelegerilor amintite. Studiul acestei metodologii trebuie făcut însă cu acelaşi discernământ, ca şi în cazul logicii elementare. Trebuie văzut ce urmărea Maiorescu prin aceasta, cum încerca s-o conceapă şi s-o structureze şi modul în care a dezvoltat-o de-a lungul anilor, chiar dacă suntem lipsiţi de primele variante. Chestiunea surselor utilizate şi a originalităţii în probleme de amănunt trebuie abordate în contextul semnificaţiei pe care Maiorescu însuşi a acordat-o acestei logici: „Aşa cum se înfăţişează manualul acum, spune el în 1887, sper că va putè continuà a fi întrebuinţat pentru învăţământul secundar şi că în Universitate va servi cel puţin ca un resumat scurt al unor desvoltări mai întinse".

Fără să intrăm în problematica metodologiei şi a raportului complex dintre aceasta şi logica elementară, trebuie menţionat faptul că Maiorescu schimbă în 1887 din nou structura logicii elementare.

Prezentarea binară a logicii, fără aprofundarea punctului de vedere adoptat şi fără punerea de acord a manierei de a trata, din această perspectivă, şi celelalte forme logice, poate fi menţinută în cadrul unei logici elementare fără metodologie, cu riscul unor contradicţii interne ale sistemului prezentat, cum ar fi cele menţionate (tratarea totuşi la locul cuvenit a noţiunii şi tratarea silogismului independent de

perspectiva judicativă), dar nu-şi mai are locul intr-un sistem complex (logică elementară + metodologie), mai ales când metodologia este concepută pe schema tripartită a logicii clasice. Aceasta a fost situaţia *Logicii* din 1887, a cărei metodologie conţine şi împărţirea tripartită în: 1) teoria descrierii şi clasificării, 2) teoria definiţiei şi a diviziunii şi 3) teoria demonstraţiei. Adoptarea unui punct de vedere judicativ consecvent ar fi însemnat renunţarea la primele două părţi, căci ambele se bazează pe o teorie complexă a noţiunii. Observând acest lucru, Maiorescu, ce-i drept cu totul tacit, schimbă structura logicii: „Prin urmare trebuie să subîmpărţim Logica elementară în trei capitole: 1) teoria noţiunilor, 2) teoria împreunării lor în judecăţi, 3) teoria împreunării judecăţilor, adecă silogistica".[54] Aceasta rămânând structura definitivă a logicii lui Maiorescu, se poate considera că restul ediţiilor nu au făcut altceva decât să contribuie la dezvoltarea ei cantitativă. Au crescut în special notele.

*

Urmărind câteva dintre fazele de elaborare a logicii lui Maiorescu, poate fi surprinsă şi mai bine intenţia lui în legătură cu aceasta. De la început, el nu-şi propune altceva decât o sistematizare a unor prelegeri, pe care vrea să le facă cât mai simple şi mai inteligibile pentru un elev de liceu. Paralel cu aceasta, începând cu primul an de predare la Universitate, el dezvoltă, pentru studenţi, materialul sistematizat, fără să intre însă niciodată în detaliile tehnice ale logicii. Influenţele suferite în perioada studiilor de la Berlin, foarte scurtă de altfel (1859–1861) şi folosită mai mult pentru a da examene şi a obţine titluri, îl vor domina multă vreme. Cu timpul însă, el va renunţa treptat la toate ideile moderniste. Ultima formă a logicii sale este ultra-clasică. în ciuda faptului că în prelegerile universitare acumulase tot mai mult material didactic, manualul său devenea tot mai simplu, scopurile lui Maiorescu fiind în mod evident *pur* pedagogice. Nu este de mirare, de altfel, că modelul unui astfel de manual va rămâne pentru el „Logica din Port-Royal... cea mai bună carte franceză asupra Logicei".[55]

Din această perspectivă însă, este evident că variantele de tinereţe ale logicii lui Maiorescu sunt mai interesante. Ele conţin mai mult aport personal, iar legătura iniţială dintre logică şi filosofie (teren pe care Maiorescu se simţea mult mai sigur decât în domeniul ştiinţelor exacte sau experimentale) i-a permis tot felul de consideraţiuni, care, chiar dacă nu erau de mare ţinută ştiinţifică, erau mai utile pentru un student umanist, decât exemplele stupide, cu tot felul de figuri geometrice, care să creeze aparenţa legăturii dintre logică şi ştiinţele exacte.

În genere, sunt interesante transformările serioase pe care le-a suferit logica elementară a lui Maiorescu, metamorfoza ei, ciudată pentru cine n-a înţeles bine scopul lui Maiorescu, căci ea tinde, în sens invers, ca debarasându-se de toate aspectele moderniste şi aparent originale, să ajungă cât mai aproape de idealul impersonal al logicii de Şcoală.

[54] T. Maiorescu, *Logica*, Bucureşti, 1887, p. 13.
[55] T. Maiorescu, *Logica*, Bucureşti, 1876, p. 13.

9

SISTEMUL FILOSOFIC AL LUI WITTGENSTEIN

Ludwig (Josef Johann) Wittgenstein s-a născut la Viena, la 29 aprilie 1889. Strămoşii din partea tatălui erau originari din Saxonia. Tatăl său, deşi inginer şi om de afaceri (este considerat unul dintre fondatorii industriei siderurgice din Austria), a fost şi un mare admirator al artei, în special al celei, muzicale (printre cei care îi frecventau casa numărându-se Clara Schumann, Gustav Mahler şi Johannes Brahms). Ludwig, ca şi fraţii şi surorile sale, era dotat cu un deosebit talent muzical. El a şi înclinat un timp pentru profesia de dirijor, rămânând toată viaţa un admirator al muzicii şi un bun interpret la clarinet.

Principala pasiune a lui Wittgenstein, încă din copilărie, a constituit-o însă mecanica, ceea ce l-a şi determinat să urmeze, mai întâi la Technische Hochschule din Berlin (1908–1908), apoi la Manchester (1908–1911), cursuri tehnice de inginerie mecanică. L-au interesat în mod special aeronautica, problemele de zbor şi propulsie (s-au păstrat de la el numeroase desene, schiţe, planuri etc.). În acelaşi timp s-a ocupat intens cu studiul matematicii şi fundamentele matematicilor. Prin intermediul cărţii lui Russell, *Principles of Mathematics* (1903), se familiarizează cu problemele logicii matematice şi începe studiul operei lui Frege, pe care îl şi vizitează în 1911 la Jena. În acelaşi an abandonează studiile de mecanică, rămânând însă pentru tot restul vieţii un pasionat al motoarelor, pentru a urma la îndemnul lui Frege, cursurile lui Russell la Trinity College (Cambridge). În această perioadă audiază şi cursurile lui Whitehead, Moore, Keynes, Hardy, Pinsent şi Johnson, uimindu-i pe toţi prin inteligenţa sa vie şi câştigându-i ca prieteni (mai ales pe Russell şi Pinsent).

În toamna anului 1913 Wittgenstein pleacă în Norvegia şi se instalează într-o localitate retrasă. Rezultatul meditaţiilor sale l-a constituit proiectul unei lucrări care avea să-i aducă celebritatea. O lucrare pe care intenţiona s-o adreseze, după propria-i mărturisire, unor fiinţe extraterestre, cărora îşi imagina că ar trebui să le explice rosturile lumii noastre. Aici urmau să fie abordate cele mai importante probleme teoretice ale vremii sale şi chiar problema filosofiei. A fost un act temerar, căci Wittgenstein dispunea de puţine cunoştinţe filosofice. Dar el urmărea, în special, propria-i elucidare, considerând filosofia drept o problemă personală. Fiecare dintre propoziţiile acestei cărţi, a mărturisit el mai târziu, era expresia unei suferinţe, a unei boli.

Lucrarea apare în 1921, în *Annalen der Naturphilosophie*, cu titlul de *Logisch-philosophische Abhandlung*, fiind apoi tradusă în engleză şi publicată la Londra în

1922, sub titlul propus de G. E. Moore, *Tractatus Logico-Philosophicus.* Lucrarea apare abia în 1921 datorită izbucnirii primului război mondial, la care Wittgenstein participă ca voluntar, fiind luat în 1918 prizonier pe frontul italian.

După război, în ciuda succesului pe care l-a stârnit tratatul său, Wittgenstein, trăieşte o perioadă de profundă criză spirituală. Considerându-şi încheiată activitatea filosofică, el înclină spre viaţa monahală, se apucă de studiul evangheliilor şi consacră mult timp scrierilor religioase ale lui Tolstoi. Din 1920 până în 1926 funcţionează ca simplu învăţător într-un sat, iar in toamna lui 1926 se angajează ca ajutor de grădinar la o mănăstire de lângă Viena. Construcţia unei case a surorii sale are darul de a-i redeştepta interesul pentru arhitectură. Proiectează singur casa şi se ocupă în continuare de construcţia ei. Întors la Viena, reîncepe să aibă preocupări ştiinţifice. Îi frecventează pe Moritz Schlick (fondatorul cunoscutului Cerc de la Viena) şi pe matematicianul Waismann. Prin Ramsey şi Keynes reia preocupările ştiinţifice de la Cambridge. Hotărâtoare, după propria-i mărturisire, pentru reluarea preocupărilor filosofice a fost audierea, în martie 1928, a unei conferinţe a matematicianului olandez L. E. J. Brouwer, în legătură cu fundamentele matematicilor. După opt ani de la abandonarea oricărei activităţi ştiinţifice, Wittgenstein îşi dă seama că mai are ceva de spus. Se întoarce la Cambridge, îşi dă doctoratul în filosofie (1929) cu celebrul *Tractatus,* iar în 1930 este numit *fellow* la Trinity College.

După 1930 începe a doua perioadă activă din viaţa lui Wittgenstein. Ea culminează, ca şi prima, cu o retragere de un an (1936) în Norvegia pentru redactarea lucrării *Philosophische Untersuchungen.* În 1937 se întoarce la Cambridge, iar în 1939 este numit succesorul lui Moore la catedra de filosofie. În timpul celui de al doilea război mondial lucrează ca brancardier la un spital din Londra şi apoi la un laborator medical din Newcastle. După război îşi reia activitatea la Cambridge, până în 1947, când demisionează. Trăieşte din nou în singurătate la o fermă din Irlanda şi apoi într-o locuinţă izolată pe malul oceanului, la Galway. După o călătorie în Statele Unite (1949) se îmbolnăveşte de cancer. Înainte de a muri (Cambridge 1951) îşi vizitează rudele la Viena şi mai face o călătorie în Norvegia.

Tratatul logico-filosofic este considerat drept una dintre cele mai importante lucrări din filosofia contemporană. Este de ajuns să fie menţionat faptul că ea a constituit punctul de plecare a două dintre cele mai cunoscute curente filosofice: pozitivismul logic şi Şcoala analitică engleză. Tratatul n-a fost însă adoptat ca atare de nici unul dintre aceste curente şi nici Wittgenstein n-a aderat la vreunul dintre ele. Lucrarea este importantă şi din alte perspective şi i-au fost consacrate un număr impresionant de monografii şi studii. Dacă la acestea se adaugă referinţele frecvente din majoritatea lucrărilor de logică şi filosofie, indiferent de orientarea lor, *Tratatul* poate fi considerat drept una dintre cele mai populare lucrări din filosofia contemporană. În 1968 ea era deja tradusă în engleză, franceză, italiană, rusă, suedeză, daneză, spaniolă, sârbă şi chineză.

Aceasta nu înseamnă însă că ar fi vorba de o lucrare simplă, uşor accesibilă. Ea conţine, într-adevăr, şi multe elemente care pot fi înţelese fără nici o pregătire specială, dar majoritatea sunt simple numai în aparenţă. La această simplitate aparentă

contribuie în mare măsura *stilul* în care a fost concepută lucrarea. Considerând că, în genere, ceea ce poate fi spus se poate spune pe scurt, Wittgenstein utilizează stilul aforistic, plăcut la lectură, dar, de cele mai multe ori, criptic, dificil de tradus şi de interpretat. El utilizează adesea termeni neconsacraţi în logică şi în filosofie, cu semnificaţii imprecise, pe care el însuşi îi consideră ca fiind pseudo-concepte. Anumite enunţuri care par definiţii sunt simple explicitări, asupra cărora se revine.

Din această cauză, lucrarea lui Wittgenstein, aparent simplă şi redusă ca dimensiuni, necesită explicitări; ea a determinat apariţia unei serii întregi de comentarii, însumând mii de pagini. La aceasta a contribuit şi faptul că multe probleme sunt doar enunţate, lăsând cale liberă unor interpretări adesea contradictorii.

Un alt deziderat al lui Wittgenstein vizează claritatea expunerii. Din punct de vedere stilistic se poate considera că acesta a fost realizat doar în mica măsură, concizia excesivă, forma aforistică şi utilizarea unui limbaj adesea colocvial determinând, într-adevăr, simplitatea, dar, în acelaşi timp, şi obscuritatea propoziţiilor din *Tratat*. Stilul criptic şi obscuritatea au fost însă în avantajul lucrării, permiţând interpretări contradictorii ale unor teze, cărora, în felul acesta, li s-au atribuit semnificaţii pe care autorul nici nu le bănuia.

În privinţa expunerii ideilor trebuie remarcat faptul că autorul nu procedează nici deductiv, nici demonstrativ, ci *explicativ*, ceea ce determină numeroase reveniri asupra aceleiaşi idei în funcţie de context, multe repetări şi, în genere, o expunere nesistematică, cu caracter de simple însemnări disparate, scrise aşa cum i-au venit autorului în minte. Pe alocuri, *Tratatul* a rămas, într-adevăr o simplă transcriere a însemnărilor lui Wittgenstein din 1914–1916 (*cf. Notebooks,* New York, 1961).

Cele 7 propoziţii de bază nu constituie *structura* propriu-zisă a lucrării şi nu pot fi considerate ca titluri de capitole, ele exprimând numai în parte cuprinsul propoziţiilor subordonate. În realitate, ele maschează structura clasică a sistemelor tradiţionale. Prima parte (1–2.063) este un fel de *ontologie*; urmează apoi o *gnoseologie,* care cuprinde (2.1–2.174) o teorie generală a modelării şi o teorie a modelării logice (2.18–3.05). Cea mai întinsă parte o constituie *logica* (3.1–6.13), după care sunt prezentate sumar: *epistemologia* (6.2–6.3751), cu referinţe la matematică şi fizică, şi, în fine, câteva cuvinte despre *etică*, *estetică* şi *misticism* (6.4–7).

Comentatorii au observat faptul că prima parte, respectiv ontologia, a fost scrisă în realitate ultima, ea fiind o consecinţă a gnoseologiei şi, respectiv, a logicii, ca şi ultimele părţi. Wittgenstein însuşi considera că filosofia se compune din logică şi metafizică, baza constituind-o logica (*Notebooks,* p. 93). De altfel prima parte creează dificultăţi serioase de înţelegere dacă nu este interpretată pe baza următoarelor două părţi. Se poate conchide că Wittgenstein a adoptat o metodă de expunere speculativă. Se consideră că această poziţie s-ar datora convingerilor sale oscilante, la acea dată, între metafizică şi pozitivism. Consecinţa a fost abordarea unor teme metafizice în termeni şi manieră pozitiviste.

Ca *surse de inspiraţie*; în afară de lucrările lui Frege şi Russell, pe care le menţionează şi Wittgenstein, au fost considerate *Lumea ca voinţă şi reprezentare* a lui Schopenhauer, *Critica raţiunii pure* a lui Kant şi *Principiile mecanicii* a lui Hertz.

Se vorbeşte uneori şi de domeniile predilecte ale lui Wittgenstein (muzica şi desenul tehnic), care i-au inspirat adesea emiterea sau ilustrarea unor idei, şi chiar de o pasiune pentru dialogurile lui Platon, a căror influenţă însă este mai greu de ilustrat. Sursele de inspiraţie atestate se referă la părţile centrale ale lucrării, la gnoseologie şi logică. Pe baza raportării surselor, a predilecţiei pentru acestea şi a perioadelor în care s-a făcut vădită influenţa lor (după însemnările lui Wittgenstein şi relatări ulterioare), se poate considera că, iniţial, autorul fusese un adept al „idealismului epistemologic schopenhauerian", pe care l-a abandonat apoi, treptat, în favoarea unui „realism conceptual", inspirat de lucrările lui Frege şi Russell. Acestea fiind hotărâtoare pentru formaţia lui Wittgenstein, se consideră că şi partea corespunzătoare din *Tratat*, respectiv logica, inspirată de Frege şi Russell, este partea centrală a lucrării după cum o indică şi titlul: *logico-filosofic*. În cadrul acesteia, tema centrală o constituie interpretarea propoziţiei. Ea îl readuce pe Wittgenstein la perspectiva schopenhaueriană a reprezentării, completată cu interpretarea imaginii ca model (à la Hertz), ceea ce înseamnă că partea gnoseologică este subordonată direct logicii. Ontologia este concepută apoi ca o proiecţie a gnoseologiei. Partea epistemologică are vădite influenţe idealist subiective, iar trasarea unei limite a limbajului (de inspiraţie kantiană) are menirea de a plasa celelalte părţi ale filosofiei în sfera inefabilului. În felul acesta se obţine următoarea ordine *deductivă* a părţilor din *Tratat*: logica, gnoseologia, ontologia, epistemologia, etica, estetica şi misticismul.

Unii comentatori au considerat, bazându-se pe maniera explicativă a expunerii lui Wittgenstein, care nu presupune o ordine rigidă a părţilor, că lucrarea poate fi mult mai bine înţeleasă într-o expunere deductivă asemănătoare celei de mai sus. În felul acesta enunţurile din prima parte, rigide, şocante şi greu de admis atât pentru filosofii tradiţionali, cât şi pentru neopozitivişti, care au darul de a discredita pe nedrept părţile următoare, îşi găsesc o justificare plauzibilă, ca şi ultimele, pe care cititorul le poate privi cu îngăduinţă sau poate să facă abstracţie de ele.

Partea de logică începe cu *propoziţia*, respectiv cu forma fundamentală a logicii matematice. De la 3.1 la 3.5 avem o *primă serie* de explicaţii referitoare la propoziţie, care începe cu marcarea faptului că gândirea se exprimă senzorial perceptibil în propoziţie (3.1) şi se termină cu identificarea semnului propoziţional cu gândirea (3.5). Aceasta poate fi considerată o serie închisă de explicaţii pe baza căreia se poate trece apoi în sens invers la gnoseologie şi ontologie. A *doua serie* de explicaţii are menirea de a plasa propoziţia din planul gândirii în planul limbajului şi, prin intermediul acestuia, în domeniul epistemologiei, respectiv al ştiinţelor şi apoi al filosofiei.

Începem cu expunerea sumară a primei serii de explicaţii referitoare la propoziţie, care conduce la elucidarea gnoseologiei şi a ontologiei din *Tratat*.

Esenţial este aici faptul că semnul *propoziţional este identificat* cu gândirea. Altfel spus, gândirea este *redusă* la semnul propoziţional. Acesta constă din cuvinte şi este ca atare un fapt (3.14). Pentru ilustrare sunt alese cuvintele scrise sau tipărite, care ar putea fi înlocuite cu obiecte spaţiale (mese, scaune). Ele exprimă sensul propoziţiei, ea nefiind altceva decât semnul propoziţional în relaţia sa proiectivă cu

lumea (3.12). Semnul propoziţional şi, respectiv, propoziţia constau din semne elementare (combinaţii de sunete = cuvinte vorbite, combinaţii de litere = cuvinte scrise sau semne arbitrare şi respectiv obiecte) numite *nume*. Gândirea se reduce la propoziţie, deoarece numai aceasta are sens şi numai in contextul ei poate numele să aibă o semnificaţie (3.3).

Wittgenstein nu se referă însă la propoziţie în accepţia obişnuită, gramaticală, ci numai la sensul propoziţional astfel conceput, deci fără a face distincţii între subiect şi predicat, substantiv şi verb etc. Pe acestea le consideră de domeniul limbajului uzual, discuţia purtându-se la nivelul limbajului simbolic, de tipul scrierii conceptuale a lui Frege şi Russell (3.325). Ca exemplu de propoziţie este dat *aRb* (3.1432), iar propoziţia în genere este concepută à la Frege şi Russell, ca funcţie a expresiilor pe care le conţine (3.318), deci ca *Fa*. În rest, se mai vorbeşte despre variabile de nume şi propoziţionale (3.31–3.314), despre semn şi simbol (3.323.322), despre definiţii ca reguli de traducere (3.343), despre teoria tipurilor (3.331–3.333) ş.a.

Ca o concluzie firească la concepţia spaţială despre semnul propoziţional şi propoziţie, Wittgenstein conchide, în finalul acestei prime serii de explicaţii, că propoziţia determină un loc în *spaţiul logic* (3.4–3.42). Existenţa acestui loc este garantată de simpla existenţă a părţilor componente ale propoziţiei. Spaţiul logic nu este însă unul efectiv. Ca şi cel geometric, el reprezintă doar *posibilitatea* existenţei spaţiului real. În ce relaţie se găseşte însă spaţiul logic şi, respectiv, locul logic cu spaţiul şi locul propriu-zise? Se găsesc în relaţie *proiectivă*; aşa cum se spune la începutul seriei de explicaţii (3.11). Metoda proiecţiei reprezintă, după Wittgenstein, însăşi gândirea sensului propoziţiei, astfel încât propoziţia este proiecţia, iar aceasta, în sens ingineresc, reprezintă doar *posibilitatea a ceea ce este proiectat* (3.13). Aceasta este relaţia propoziţiei cu lumea. Dar propoziţia fiind însăşi gândirea, relaţia presupune raportarea gândirii la existenţă, ceea ce, în termeni tradiţionali, înseamnă un raport gnoseologic.

Gnoseologia, urmând calea inversă faţă de cea din *Tratat*, poate să înceapă, într-adevăr, cu gândirea (3–3.05). Ea este concepută exact în termenii proiectivi ai propoziţiei. Gândirea conţine, ca şi propoziţia, numai posibilitatea unei stări de lucruri. Ceea ce poate fi gândit, este şi posibil (3.02). Relaţia gândire-existenţă nu conţine nimic în plus faţă de relaţia propoziţie-lume, ceea ce confirmă, la Wittgenstein identitatea lor. Gândirea este o imagine logică, respectiv propoziţională a faptelor.

Pentru explicitarea acestei imagini logice, Wittgenstein construieşte (2.1–2.252) ceea ce s-a numit ulterior teoria imaginii (*the picture theory*). Având în vedere însă faptul că în *Tratat* „imaginea" nu înseamnă altceva decât imagine logică (2.182), termenul trebuie acceptat fără nici o implicaţie psihologică. Pentru Wittgenstein nu există senzaţii, percepţii etc. De altfel, el spune de la început că imaginea reprezintă situaţia în *spaţiul logic* (2.11), ceea ce este cu totul derutant în ordinea expunerii autorului, căci spaţiul logic va fi explicat abia în propoziţiile 3.4–3.42, pe baza primei serii de explicaţii ale propoziţiei. Din această cauză comentatorii sunt nevoiţi oricum să anticipeze.

În realitate, pentru Wittgenstein, propoziție, gândire și imagine sunt același lucru. El transferă, de altfel explicit, imaginii particularitățile propoziției: imaginea este, ca și propoziția, un fapt (2.141); ea conține doar posibilitatea situației pe care o reprezintă (2.203), firește, în spațiul logic (2.202); se compune din elemente, care, ca și numele din semnul propozițional, au semnificație obiectuală (2.13–2.14); ceea ce reprezintă imaginea constituie, ca și pentru propoziție, sensul ei (2.221), și, în fine, imaginea este și ea adevărată sau falsă. Toate aceste caracteristici ale propoziției, ale gândirii și, respectiv, ale imaginii le conferă acestora calitatea de *model al realității* (2.12).

Prin „model" – noțiune împrumutată de la Hertz – Wittgenstein înțelegea un fel de relație de izomorfism între două fapte, unul logic și unul real, astfel încât fiecărei părți componente a unuia să-i corespundă o parte componentă a celuilalt. Pentru a *fi* un model, imaginea și faptul real trebuie să aibă ceva în comun (2.16), în ele trebuie să existe ceva chiar identic (2.161). Aceasta este forma de reprezentare (2.17). Imaginea își reprezintă obiectul ei din exterior și de aceea îl reprezintă adevărat sau fals (2.173), dar, pentru a-l putea astfel reprezenta, imaginea trebuie să aibă în comun cu realitatea forma logică, iar aceasta este forma realității (2.18). Altfel spus, forma de reprezentare rezidă în identitatea formei logice cu forma, realității. Ceea ce înseamnă că și în realitate trebuie căutată aceeași formă pe care o are imaginea logică, respectiv, gândirea, respectiv propoziția, așa cum a fost ea concepută ca *aRb* sau *Fa*.

Ontologia reprezintă găsirea formei căutate. Lumea este tot ce se petrece (1), dar ceea ce se petrece este faptul, căci lumea este totalitatea faptelor (1.1), cu precizarea fundamentală, în *spațiul logic* („Faptele în spațiul logic constituie lumea." – 1.13). Deci spațiul logic, transferat din logică în gnoseologie, apare și în planul realității. Lucru dificil de înțeles în lectura directă, comentatorii fiind astfel nevoiți și aici să anticipeze. Faptul care determină un loc în spațiul logic este propoziția (3.4), cu părțile ei componente. În domeniul realității, faptul apare drept stare de lucruri sau combinație de obiecte (2.01). Dar discuția rămâne tot în planul logicii, în care nimic nu este accidental (2.012), și astfel este transpusă pe plan ontologic și posibilitatea caracteristică spațiului logic, propoziției și imaginii. Pentru obiect este esențial să fie parte constitutivă a unei stări de lucruri (2.011), iar posibilitatea stării de lucruri trebuie să fie prejudecată deja în obiect (2.012). Nu putem gândi nici un obiect în afara posibilității combinației sale cu alte obiecte (2.0121). După cum numele nu are semnificație decât în contextul propoziției, tot așa și obiectul este independent numai în măsura în care poate să apară în toate situațiile posibile (2.0122). Și Wittgenstein adaugă explicit: „este imposibil să apară cuvintele în două moduri diferite, singure și în propoziție" *(idem)*, ceea ce pare fără nici o legătură în lectura directă.

Straniu pare și faptul că obiectul este considerat simplu (2.02) – în realitate indivizibil sau neanalizabil, ca și numele. Obiectele, ca substanță a lumii (2.021), sunt considerate chiar fără proprietăți materiale (2.0231), căci acestea (lucru și mai straniu în lectură directă) sunt reprezentate de-abia prin propoziții (2.0231), ceea ce

ar echivala cu configurația obiectelor *(idem)*. Se spune chiar că obiectele sunt lipsite de culoare (2.0232).

Toate acestea își găsesc o explicație firească dacă se pornește invers, de la propoziție către fapt, mai precis, de la cele două expresii: *aRb* și *Fa*. Prin *aRb* se înțelege că obiectul *a* stă într-o anumită relație *R* cu obiectul *b* (*a se vedea* 3.1432, în care Wittgenstein inversează planurile). *aRb* constituie un fapt. Este imposibil ca *a* și *b* să apară în afara unui astfel de fapt, căci singure n-au independență logică; *a* și *b* sunt obiecte numai în măsura în care au posibilitatea să apară în fapte de forma *aRb*. Dar apărând realmente, ele nu au nici o altă determinație (respectiv proprietate materială, culoare etc.) în afara relației *R*. Sunt deci simple și fără proprietăți. De-abia prin propoziții, ca *Fa* și *Gb*, îi revine obiectului *a* proprietatea *F* și obiectului *b* proprietatea *G*.

Aceste lucruri sunt deci explicabile pe cale deductivă, dar aceasta nu înseamnă că sunt și admisibile din punct de vedere ontologic. Trebuie admis că în *aRb*, obiectele *a* și *b apar* fără proprietăți materiale (în sens clasic s-ar spune că se face abstracție de ele), dar aceasta nu înseamnă că obiectele reale nu le au. Mai mult, dacă s-ar porni de la *Fa* către *aRb*, ar trebui considerat invers, că faptul constă din obiect și proprietate, că obiectul nu poate să existe fără proprietate, dar poate să existe independent de celelalte obiecte, cu care este pus în relație abia prin propoziții de forma *aRb*.

Lumea despre care vorbește Wittgenstein, a faptelor astfel concepute, este o lume logică, mai precis lumea propozițiilor logico-matematice, care de-abia acum ar fi trebuit raportată la lumea obiectuală. Ontologic vorbind, este un fragment de lume, în care nu se petrece altceva decât ceea ce corespunde semnului propozițional. Fapte disparate, stări de lucruri independente (2.061), combinații de obiecte, obiecte simple, fără proprietăți. O lume în care practic nu se petrece nimic. În care nu există mișcare, transformare, dezvoltare; în care nu există nici măcar evenimente, întâmplări etc., ci numai fapte disparate. Ceea ce corespunde unei concepții nedialectice, unei viziuni asupra lumii de tip eleatic, stranie pentru vremea noastră, dacă este acceptată ca atare, fără motivația corespondenței cu semnul propozițional de tip logico-matematic.

Partea ontologică conține și enunțuri contrare celor de mai sus, dovedind oscilațiile lui Wittgenstein între planul logic și planul ontologic al discuției. De exemplu, fiind vorba de aceiași tip de obiecte (*Gegenstände*), el le consideră când logic (din perspectiva amintită), ca lipsite de culoare (*farblos* – 2.0232), când ontologic, ca trebuind să aibă o culoare (*muss eine Farbe haben* – 2.0131). Aceste enunțuri nu schimbă cu nimic perspectiva generală a ontologiei lui Wittgenstein. Comentatorii au observat, din această cauză, că la Wittgenstein rămâne nedecis ce se înțelege de fapt prin obiect. Este o formațiune corporală sau un complex de senzații? Admițând afirmațiile lui Wittgenstein *ad litteram*, că aceste obiecte fără proprietăți materiale ar constitui substanța lumii (2.021), care și ea se dovedește de natură formală, căci nu poate determina nici o proprietate materială, ci numai o formă (2.0231), și că nu ar exista decât astfel de obiecte, concepția nu este materialistă. Lista de proprietăți face ca obiectul să nu poată fi considerat nici din perspectivă idealist-subiectivă obișnuită, căci în *Tratat* nu se vorbește de senzații

sau percepții. Dacă proprietățile sunt date de-abia prin propoziții, atunci este vorba de un idealism subiectiv de tip logico-lingvistic, având la bază un fel de kantianism mascat, căci obiectul (în sine?) este considerat că există și fără proprietăți. Dar nici aici nu trebuie uitat că obiectul există astfel numai în cadrul faptelor, plasate explicit în spațiul logic (1.13).

A doua serie de explicații referitoare la propoziție începe printr-o anticipare (4–4.0031) a întregii părți din *Tratat* care urmează. Este postulată identitatea dintre gândire și propoziția cu sens (4), ceea ce permite transferul discuției din plan logic în plan lingvistic. „Anticiparea" sfârșește prin reducerea filosofiei la critica limbajului (4.0031). Apoi este reluată problema propoziției ca imagine și model (4.01), repetându-se aproape toate temele cate apăreau în fragmentul 3.1–3.5, cu deosebirea că aici se insistă pe aspectele lingvistice. Este reluat exemplul *aRb*; sunt justificate imaginea și modelarea cu exemple din muzică (4.013–4.0141); scrierii conceptuale îi corespunde aici, pe plan lingvistic, scrierea hieroglifică (4.016); definiției îi corespunde și aici traducerea (4.025); este reluată problema structurii propoziției, a sensului și a semnificației (4.031–4.032), a modelului cu referință la Hertz (4.04) și a raportului dintre adevăr și fals (4.06). Ultima problemă este pusă și în legătură cu negarea și este tratată aproape clasic, presupunând confruntarea cu realitatea (4.05), care rămâne însă cea factuală, din ontologie, cu transpunere în spațiul logic (4.0641).

Urmează o nouă revenire la problema filosofiei (4.11–4.115), ea fiind de data aceasta separată de științele naturii, care conțin totalitatea propozițiilor adevărate (4.11). Filosofia este considerată aici drept activitate de clarificare a propozițiilor (4.112). Într-o manieră de tip kantian, filosofiei îi revine sarcina de a delimita domeniul științelor naturii, de a delimita conceptibilul de inconceptibil și exprimabilul de inexprimabil (4.133–4.115).

Începând cu 4.12 autorul abordează, fără un plan sistematic, cu numeroase reveniri, repetări și divagații general filosofice, probleme de logică matematică propriu-zisă.

Este reluată problema propoziției, accentuându-se caracterul ei schematic vizual, de model obiectual (scriptic). Propoziția *arată* forma logică a realității; *Fa* și *Ga* arată, de exemplu, că în ambele este vorba de același obiect (4.1211). Această accepție vizuală a propoziției este exclusivă. Ea nu presupune nici măcar aspectul sonor al propoziției, căci ceea ce poate fi arătat nu poate fi exprimat (4.1212). Propoziția nu arată numai obiectele, ci și proprietățile și relațiile, care sunt numite interne, de structură sau formale (4.122–4.126). Se vorbește și despre „concept formal", a cărei expresie este variabila. Conceptul formal este numit și pseudo-concept (4.1272). Sunt date ca exemple: obiect, funcție, fapt, număr etc. Când acestea sunt utilizate drept cuvinte conceptuale propriu-zise se nasc pseudo-propoziții. Această poziție a fost adoptată și absolutizată de neopozitiviști (în special Carnap). Trebuie remarcat faptul că Wittgenstein postulează independența față de număr a formelor logice și, deci, a logicii față de matematici (4.128).

Problema propoziției este reluată în legătură cu notațiile uzuale (4.2–4.24), prin care sunt introduse noi nuanțe în legătură cu definiția și identitatea (4.242–4.243).

Totalitatea propoziţiilor elementare adevărate înseamnă descrierea integrală a lumii (4.26), ceea ce semnifică descrierea ei prin imagini de tip model, deci descrierea ei empirică, prin stări de lucruri.

Posibilităţile de adevăr ale propoziţiilor elementare sunt reprezentate prin *matrici de adevăr* (4.31), neuzuale pe vremea când scria Wittgenstein. O importanţă deosebită este acordată tautologiei şi contradicţiei (4.46–4.4661), care, spre deosebire de propoziţiile elementare, nu spun nimic. Ele sunt lipsite de sens, dar nu sunt absurde, căci aparţin simbolismului, aşa cum aparţine şi zero simbolismului aritmeticii (4.4611). Ele nu sunt imagini ale realităţii (4.462). Asupra acestor probleme se revine permanent. Vom menţiona însă în acest aliniat toate locurile mai importante şi conţinutul lor. Propoziţiile logicii sunt considerate tautologii şi, ca atare ele nu spun nimic (6.1, 6.11). Se înţelege că este vorba de propoziţiile logicii matematice, singura pe care o ia în consideraţie Wittgenstein. Ele descriu totuşi sau reprezintă osatura lumii (6.124), dar fac acest lucru fără să trateze despre ceva. Ele aparţin doar simbolismului şi presupun că numele au semnificaţie (reprezintă obiecte), iar propoziţiile sens (reprezintă stări de lucruri). În logică nu este vorba de realitate, ci de natura semnelor. Din această cauză, logica nu este considerată o disciplină, ci o imagine oglindită a lumii (6.13). Logica este considerată transcendentală (*idem),* însemnând aici independentă de experienţă (*a priori*).

Revenind asupra propoziţiei ca funcţie de adevăr (5), autorul face distincţie între argument şi indice (5.02), pentru a introduce apoi noţiunea de *fundamente de adevăr*, prin care înţelege posibilităţile de adevăr ale argumentelor unei propoziţii care o fac adevărată (5.101). Pe baza acestora sunt examinate raporturi interpropoziţionale de tip inferenţial (5.11–5.134). Considerând că dintr-o propoziţie elementară nu se poate deduce nici o altă propoziţie şi transpunând această situaţie şi pe plan ontologic, Wittgenstein contestă şi relaţia cauzală dintre situaţiile reale (5.135–5.1361). Nu putem deduce, afirmă el, evenimentele viitorului din cele prezente, iar credinţa în relaţii cauzale este o superstiţie. Tot în legătură cu fundamentele de adevăr este introdusă noţiunea de probabilitate (5.15–5.156).

În continuare se vorbeşte despre *operaţiile de adevăr*, despre *cuantificare* şi este reluată discuţia referitoare la *simbolism* şi semnele logice primitive (5.2–5.55). Este demn de remarcat în legătură cu simbolismul strădania lui Wittgenstein pentru simplitate, enunţată expres (5.4541) prin maxima: *simplex sigillum veri.* Afirmând însă că în logică nu ne putem înşela, că limbajul însuşi împiedică orice greşeală logică (5.4731), autorul infirmă propriile exigenţe în legătură cu necesitatea scrierii conceptuale (3.325) şi a celei hieroglifice (4.016). Lucru pe care îl afirmă şi mai clar în 5.5563: „Toate propoziţiile din limbajul nostru uzual sunt de fapt, aşa cum sunt, într-o ordine logică perfectă". În acest context este reluată pe larg şi problema *identităţii* (5.53–5.534). Considerând că propoziţia „*A* gândeşte (sau spune) *p*" este de forma «„*p*" spune *p*», autorul conchide că sufletul sau subiectul este o pseudoentitate (5.5421), ceea ce va prilejui în continuare consideraţiuni pe această temă.

Este vorba de finalul propoziţiei 5, respectiv, 5.6–5.641, care începe însă printr-o infirmare a propoziţiei 5.5421. „Limitele limbajului meu, afirmă Wittgenstein,

sunt limitele lumii mele" (5.6), ceea ce presupune în mod evident cel puțin existența *eului*. Expresia „lume a mea" sugerează, față de conceptul unitar de lume din partea ontologică, o diversitate de lumi. Problemele nu sunt clar expuse. Ceea ce crede solipsistul este considerat în întregime corect, dar, afirmă autorul, nu se poate spune, ci se arată (5.62). Nu se înțelege însă *cum se arată*, deoarece mai jos se afirmă că nu se poate *observa* (5.633) Că, de fapt, nu există, nici un subiect, căci acesta nu se poate izola, după cum nici ochiul nu se poate vedea pe sine (5.631–5.6331). Pentru a concilia solipsismul cu „realismul pur", Wittgenstein susține că eul se restrânge într-un punct fără extensiune și rămâne numai realitatea coordonată lui (5.64). Acesta ar fi sensul nepsihologic în care s-ar putea vorbi în filosofie despre *eu* (5.641). Eul filosofic nu trebuie identificat cu corpul sau cu sufletul omenesc, acesta dovedindu-se, de altfel, pseudo-entitate (5.5421); el este subiectul metafizic, limita lumii, nu o parte a ei (5.641).

Din cauza obscurității textului nu se poate conchide decât necesitatea admiterii solipsismului ca soluție pentru unicitatea lumii, deși propoziția 5.634, prin afirmația că „Tot ceea ce vedem ar putea fi și altfel", lasă deschisă și posibilitatea existenței mai multor euri. Întreaga discuție contrastează cu profilul inițial ontologic al lucrării. În mod consecvent, dacă se admite un „limbaj al meu" și o „lume a mea", atunci ar trebui să existe și o *logică a mea*, ca imagine oglindită a lumii *mele* (à propos de 6.13).

Propoziția 6 începe cu o revenire la funcția de adevăr, la forma generală a propoziției și la forma generală a trecerii de la o propoziție la alta prin intermediul operațiilor (6–6.01). Pe baza acestora sunt definite numărul și operațiile numerice. Numărul este considerat exponentul unei operații (6.021), iar conceptul de număr este forma generală a numărului sau numărul variabil (6.022). Este demn de remarcat faptul că Wittgenstein consideră că teoria claselor, respectiv a mulțimilor este cu totul de prisos în matematică – poziție asemănătoare cu cea susținută de Școala intuiționistă olandeză (L. E. J. Brouwer și A. Heyting). Urmează o nouă revenire la propozițiile logicii și respectiv la tautologii, accentuându-se necesitatea evidenței simbolismului logic (6.1–6.1201). Pentru recunoașterea formei de adevăr a propozițiilor, Wittgenstein propune metoda parantezelor – o metodă schematică de tip matricial, originală, dar complicată (6.1202–6.1203). Este interesant că Wittgenstein ajunge la concluzia că propozițiile logice nu pot fi confirmate și nici infirmate de experiență (6.1222), ceea ce le face asemănătoare propozițiilor filosofice tradiționale. Ca și cu alte ocazii, Wittgenstein respinge în principiu ideea de metalogică (6.123), considerând că legile logice, ele însele, nu pot să fie din nou subordonate legilor logice.

În spirit subiectivist, autorul afirmă că logica nu are de-a face cu problema de a ști dacă lumea noastră este realmente așa sau nu (6.1233), deși până acum se înțelegea că numai prin intermediul logicii ne putem forma imaginea oglindită a lumii.

În legătură cu demonstrația logică, în cadrul căreia se obțin, prin operații, din anumite propoziții alte propoziții (tautologice), se consideră că ea este neesențială, deoarece propozițiile trebuie să arate prin ele însele, fără demonstrație, că sunt sau nu

tautologii (6.126–6.1264). Exigența este ca fiecare propoziție să fie propria ei demonstrație(6.1265).

Propozițiile logicii, în calitate de tautologii, sunt considerate de ordin egal (6.127), ceea ce determină caracterul arbitrar al alegerii unora dintre ele drept legi fundamentale sau, respectiv, axiome (6.1271).

În ciuda neutralității logicii, prin tautologiile ei, care nu spun nimic, şi a poziției subiectiviste, din perspectiva căreia în logică nu avem de-a face cu problema de a şti dacă lumea noastră (de reținut „noastră") este realmente aşa sau nu, Wittgenstein încheie partea de logică considerând că aceasta este o imagine oglindită a lumii (6.13).

Epistemologia începe cu o discuție despre *matematică*. Aceasta este considerată o metodă logică (6.2), ceea ce ilustrează poziția logicistă de tip Frege-Russell a lui Wittgenstein, de reducere în ultimă instanță a matematicii la logică. Foarte concis, în 6.22 se spune că „Logica lumii, pe care propozițiile logice o arată în tautologii, matematica o arată în ecuații". Egalitatea şi demonstrația în matematică sunt concepute ca şi corespondentele lor din logică (6.23–6.2322). Intuiția matematică este considerată pe plan lingvistic (6.233), metoda specifică matematicii fiind considerată substituția (6.24).

Urmează o parte dedicată în linii mari *fizicii* (6.3–6.3751). Legea cauzalității este considerată; doar forma unei legi (6.32). Dacă ar exista o lege a cauzalității, afirmă Wittgenstein, atunci ar trebui admis că există legi naturale, ceea ce, consideră el, nu se poate spune, ci se arată (6.36). Acest mijloc de „arătare", ilustrat în cazul mecanicii lui Newton, este considerat o simplă descriere (6.341). Dar faptul că lumea poate fi descrisă cu ajutorul mecanicii lui Newton se consideră că nu spune nimic despre lume. Conceptele de timp şi spațiu sunt reduse la corespondente concrete (6.3611). În ciuda obscurității textului, atitudinea subiectivistă a lui Wittgenstein este predominantă. În problema legității este ilustrativă afirmația lui că „modernii se comportă față de legile naturii de parcă acestea ar fi inviolabile, ca cei vechi față de Dumnezeu şi destin" (6.372). Este postulat totuşi faptul că „lumea este independentă de voința mea" (6.373).

Problema *eticii* (şi implicit a *esteticii)* este abordată în legătură cu conceptul de *valoare*. Existența valorii este contestată (6.41) şi, prin aceasta, se afirmă că nu există nici propoziții ale eticii (6.42) şi nici ale esteticii (6.421). Eticul nu are legătură nici cu voința (6.423), dar pe linie subiectivistă se afirmă, totuşi, că lumea omului fericit este diferită de cea a nefericitului (6.43), ceea ce redeschide problema diversității lumii, respectiv a lumilor.

Tot pe linie subiectivistă se consideră că lumea nu se schimbă, ci, ca şi în cazul morții, se termină (6.431). Moartea este despărțită rigid de viață, pe de o parte, dar, pe de alta, consecvent impreciziei şi oscilațiilor din ultimele părți ale *Tratatului*, identificând eternitatea cu intemporalitatea, Wittgenstein consideră că viața noastră este nesfârşită (6.4311). Imediat se contestă însă nemurirea temporală a sufletului uman (6.4312), a cărei existență fusese de altfel contestată (5.5421). Se spune în treacăt că Dumnezeu nu se arată în lume (6.432), dar faptul că în genere lumea

există şi că ea determină sentimentul limitării ei îndreptăţeşte *misticismul* (6.44–6.45). Elementul mistic, ca şi legitatea, ţine de inexprimabil, el nu se spune, ci se arată (6.522).

În concluzie, se afirmă că metoda corectă a *filosofiei* constă în a nu spune nimic altceva decât ceea ce se poate spune. Aceasta implică, firește, renunțarea la tot ceea ce se *arată*, dar nu se poate spune. Cu alte cuvinte, rezumarea la propozițiile științelor naturale (6.53). În legătură cu propria-i lucrare, Wittgenstein recunoaşte că propozițiile enunțate trebuie considerate absurde. Ele sunt o scară pe care cititorul trebuie s-o arunce după ce a urcat-o (6.54). Ca ultimă exigență, rămâne ca despre ceea ce nu se poate vorbi să se tacă (7). Ilustrativă, în această privință, i se pare lui Wittgenstein situația acelora care, după lungi îndoieli, le-a devenit chiar sensul vieții, dar care nu pot spune după aceea în ce constă acest sens (6.521).

Analiza critică a *Tratatului* presupune interpretarea *conținutului de bază*, logico-gnoseologic al lucrării, şi critica *metodei* pe baza căreia s-a ajuns la consecințe filosofice inacceptabile, la care autorul însuşi a renunțat ulterior.

Interpretarea propoziției ca formă logico-matematică relațional-funcțională, de tip *aRb* şi *Fa*, nu-i aparține lui Wittgenstein. Ea este, de altfel, incompletă, căci ar trebui să conțină şi forma de tip $a \in A$ (obiectul *a* aparține clasei *A*) şi $A \subset B$ (clasa *A* este inclusă în clasa *B*), pe care autorul nu le menționează. Logico-matematic se consideră că formele enumerate pot transcrie orice tip de propoziție şi, deci, însăşi propoziția. Aceasta fiind considerată inițial expresia ca atare a gândirii, a sfârşit prin a fi identificată cu gândirea (lucru pe care îl postulează şi Wittgenstein).

Gândirea a mai fost însă identificată şi cu alte forme. În logica tradițională, de tip clasic aristotelic, gândirea efectivă (care poate fi adevărată sau falsă) şi propoziția care o exprimă au fost identificate cu forma *S–P* (subiectul este predicat). În logica lui Hegel, în care judecata (şi respectiv propoziția) reprezintă stabilirea determinabilității conceptului, apar forme ca: „singularul este general", „generalul este singular", „singularul este particular" etc. Fiecare dintre aceste interpretări a sfârşit cu pretenția de a epuiza formele propoziționale şi, deci, gândirea.

Russell, reproşând lui Leibniz reducerea propoziției, şi deci a gândirii, la forma *S–P*, constată că filosofia acestuia nu putea să fie altceva decât o teorie a raporturilor dintre substanță şi atribute, singura corespunzătoare formei *S–P*.[1] În aceeaşi lucrare este sugerată posibilitatea unei alte filosofii, bazată pe judecata de relație, de tip *aRb*. Acest lucru va fi încercat pentru prima dată de către Wittgenstein. Altfel spus, el va încerca construcția unui sistem filosofic pe baza logicii matematice. „Construcția logică a lumii" nu a reprezentat o noutate, ca exemple pentru logica tradițională sunt toate sistemele clasice, iar pentru logica dialectică sistemul lui Hegel. Metodologic, construcția aceasta este parțial justificată de Kant prin celebra sa „răsturnare copernicianã". Spunem „parțial", deoarece Kant nu reduce „construcția" la logică. „Răsturnarea copernicianã" corespunde unei faze evoluate a civilizației, în care se impune primatul realității umanizate față de existența

[1] B. Russell, *La philosophie de Leibniz*, Paris, 1908, p. 10.

nemijlocită. Ea corespundea întru totul viziunii constructiviste a lui Wittgenstein. Cert este însă că diversitatea realității nu poate fi epuizată (reprodusă şi construită) numai pe cale logică şi cu atât mai puțin *numai* pe cale logico-matematică.

Ilustrativă este interpretarea dată de Wittgenstein propoziției de tip logico-matematic considerată un model al realității, o *formă de modelare*, spre deosebire de propoziția tradițională, care este prin excelență o *formă de reflectare*, şi de cea dialectică, care este o *formă de reproducere.* Ca formă de modelare, propoziția este, într-adevăr, o proiecție a unei stări de lucruri, a unui fapt, iar în accepția de *aRb,* a unei relații între obiecte. Dar aceasta nu înseamnă că realitatea se reduce la fapte, că lumea se compune *numai* din astfel de fapte, indiferent în ce context se afirmă acest lucru (pornind de la lumea redusă la fapte, cum face Wittgenstein în expunerea directă sau reducând-o la fapte pe cale inversă, corespunzătoare formei de modelare). Chiar şi din perspectiva logico-matematică a celorlalte tipuri de propoziții, lui Wittgenstein i se poate reproşa că a omis din cadrul faptelor proprietățile şi clasele, şi respectiv relațiile dintre obiecte şi clase şi relațiile dintre clase de obiecte, ceea ce reprezintă o sărăcire considerabilă a lumii. Ceea ce explică viziunea parmenidiană a lui Wittgenstein.

Conceperea propoziției ca model factual, de tip scriptico-hieroglific, ca proiecție sau imagine, îi permite lui Wittgenstein surprinderea caracterului ei *vizual.* Propoziția *aRb arată* că *a* este în relația *R* cu *b.* Wittgenstein *priveşte,* examinează vizual formele logico-matematice, asemenea inginerului care se uită la o proiecție, şi *vede* ceea ce ea semnifică – situații sau construcții posibile. Examinând numai astfel de forme era firesc ca el să facă abstracție de evenimente, întâmplări, procese, în genere de timp, de succesiune, de cauzalitate.

Admițând accepția scriptico-hieroglifică a propoziției, autorul nu mai are nevoie de exemple verbale, lucru care i-a intrigat pe comentatori. Propozițiile astfel concepute aici nu au aspecte orale, sonore, care ar urma să fie ilustrate prin cuvinte. *aRb* nu *arată* o relație predicativă, nu arată nici un subiect, nici un predicat şi nici vreo legătură verbală de tipul lui *este.* Nu trebuie uitat că *aRb* este un *fapt* şi că, în locul literelor s-ar putea pune obiecte (3.1431), zice Wittgenstein. Şi, realmente, literele stau pentru obiecte, nu pentru nume. Ele însele sunt „nume" în această accepție. Altfel spus, au semnificație.

Este meritul lui Wittgenstein de a fi delimitat astfel, ce-i drept indirect, formele de modelare, proiective, de cele de reflectare, predicative. Identificarea nepermisă a acestora dăinuie încă, justificând printre altele şi nedumerirea comentatorilor. Nici autorul nu este consecvent. Reducând gândirea la propoziția logico-matematică („propoziție" însemnând aici model sau proiecție), el identifică şi limbajul în genere cu cel logico-matematic, deci, pe de o parte îl reduce (aşa cum a redus şi realitatea la fapte) la propoziții model, dar, pe de alta, îl şi confundă cu limbajul uzual. Din perspectiva reducerii; vorbeşte de pseudo-concepte şi pseudo-propoziții, care trebuie eliminate, trasând astfel limitele limbajului (corespunzătoare limitelor trasate deja lumii).

Pe linia aspectului vizual al formelor de modelare, Wittgenstein face numeroase observații referitoare în special la notațiile logico-matematice. Cele mai

importante se referă însă la tautologie şi contradicţie, care prin excelenţă *arată*, fără să *spună* nimic. Matricile de adevăr şi schemele cu paranteze sunt utilizate şi astăzi aproape în forma în care apar la Wittgenstein, el fiind considerat de altfel ca unul dintre inventatorii lor.[2]

Lectura consideraţiilor descriptive asupra formelor de modelare din partea de logică a *Tratatului* rămâne o îndeletnicire care atrage şi astăzi interesul specialiştilor.

Tautologiile, după Wittgenstein, sunt simple combinaţii de simboluri, adevărate în orice condiţii, după cum contradicţiile sunt false oricând. În plus, înseşi demonstraţiile logico-matematice se dovedesc, după autor, lipsite de importanţă, tautologiile arătându-şi prin ele însele calitatea. Iar încercările de ierarhizare a tautologiilor, deci de admitere a unora dintre ele drept principii sau axiome, se dovedesc cu totul arbitrare. În genere, Wittgenstein este adeptul unei teorii logice pe care am putea-o numi intuitiv-operativă. El respinge orice ierarhizare a formelor logice şi orice principiu metateoretic, fiind în această privinţă foarte apropiat de intuiţioniştii olandezi, care respingeau şi ei metateoriile şi acordau un rol cu totul secundar sistemelor axiomatice. Vom constata că Wittgenstein are şi alte puncte comune cu neointuiţioniştii. Este vorba, în primul rând, de marcarea lipsei de importanţă a teoriei mulţimilor pentru matematici şi de alunecarea spre solipsism şi spre un misticism de tip inefabil, exact în maniera lui Brouwer.

Tautologiile sunt lipsite de sens, dar nu sunt absurde, căci, ele aparţin simbolismului logico-matematic. Absurde sunt socotite însă cele mai multe dintre propoziţiile filosofice, considerate pseudo-propoziţii. Aceasta pentru faptul că ele conţin pseudo-concepte şi depăşesc, deci, limitele logico- matematice ale limbajului. De altfel, în afară de propoziţiile ştiinţelor naturii nu există, după Wittgenstein, decât absurdităţi. Reiese însă că şi în cadrul ştiinţelor naturii, deşi autorul se referă doar la matematici şi la fizică, majoritatea propoziţiilor conţin pseudo-concepte (număr, funcţie, timp, lege etc.), ceea ce sărăceşte până la desfiinţare limbajul conceptual al ştiinţelor; pe simplul motiv că nu poate fi transcris în limbaj logico-matematic.

Consecinţele limitării limbajului (identificat cu gândirea) sunt deci extrem de grave. Ele implică direct subminarea fundamentului teoretic al ştiinţelor naturii şi desfiinţarea filosofiei – reducerea limbajului la cuvinte cu semnificaţie obiectuală. Lucrarea lui Wittgenstein este importantă pentru curajul de a fi tras toate consecinţele care decurg din această limitare: excluderea subiectului, a valorilor, desfiinţarea eticii şi a esteticii şi, până la urmă, postularea unui fel de misticism inefabil. Chiar în condiţiile admiterii unei construcţii logice a lumii, dovedeşte *Tratatul* lui Wittgenstein, aceasta nu poate fi făcută din perspectiva unei singure logici şi cu atât mai puţin din perspectiva celei matematice. În terminologia filosofiei clasice germane, funcţionalitatea, relaţionalitatea şi operaţionalitatea formelor de modelare plasează logica matematică în domeniul *intelectului.* Din perspectiva kantiană a construcţiei lumii prin intelect şi raţiune pură era posibilă atât lumea materială, cât şi cea spirituală, respectiv natura, arta şi morala, cărora le corespund ştiinţele naturii, estetica şi etica.

[2] J. M. Bocheński, *Formale Logik*, München, 1970, p. 386.

Kant pierde, prin limitare la intelect şi raţiune pură, domeniul dialecticului, al speculativului şi, deci, o mare parte din bogăţia realului. Pe aceasta o redobândeşte Hegel, care o deapănă apoi pe sculul şerpuitor al devenirii. Dar şi Hegel trasează limite. El alungă din lume statornicia, iar din gândire şi limbaj identitatea, tocmai pentru sărăcia şi lipsa lor de interes speculativ.

Ce-i drept, autorul *Tratatului,* prin aşa-zisul „act de arătare", justificabil perfect la nivelul formelor de modelare, dar fără sens în afara acestora, încearcă să justifice oarecum şi existenţa a ceea ce este în afara limitelor, trasate de el. „Există fără îndoială inexprimabil", se afirmă, iar acesta se arată (6.522), dar *cum* se arată nu ni se spune. Dumnezeu, de exemplu, nu se arată (6.432), dar se poate spune, din moment ce se vorbeşte despre el. Ceea ce crede solipsistul este corect, zice Wittgenstein, dar nu se poate spune, ci se arată (5.62). Acest mod de a „arăta" ceva care nu se poate spune pare să încalce însuşi fundamentul actului de modelare, căci ceea ce *se arată* ar trebui să *se vadă* şi, deci, să fie un obiect sau un fapt, să poată constitui semnificaţia unui nume sau sensul unei propoziţii. Pentru Wittgenstein există însă şi lucruri care se „arată" fără să se vadă. Izolării faptelor şi nemişcării din lumea obiectuală li se adaugă tăcerea din lumea spirituală. Ne găsim, într-adevăr, pe tărâmul arid al intelectului pur. Wittgenstein însuşi şi-a dat seama de acest lucru, de faptul că *Tratatul* trebuie depăşit, rolul lui fiind acela de a oferi cititorului o „scară", pe care s-o urce, dar să n-o mai coboare niciodată. Scara, zice el, „trebuie aruncată". Hegelian vorbind, poziţia intelectului trebuie depăşită, trebuie urcat spre raţiune şi speculativ. Peregrinajul filosofic începe cu lumea intelectului, care, în ciuda aridităţii ei, trebuie străbătută. *Tratatul logico-filosofic* al lui Wittgenstein ne oferă această aventură intelectuală.

10

LOGICA REZONANȚEI A LUI ȘTEFAN ODOBLEJA

Ștefan Odobleja (1902–1978) s-a născut în comuna Izvorul Aneștilor (județul Mehedinți). Fiu de țăran sărac, este nevoit să urmeze ultimele clase de liceu la „fără frecvență". După relatările unor foști colegi din acea perioadă, s-a manifestat de timpuriu ca elev original, iar ca student al Facultății de medicină din București, bursier al Institutului medico-militar, s-a pregătit după o metodă proprie, experimentând și studiind intensiv. Își susține doctoratul în 1928, cu o teză referitoare la *Accidentele de automobil*. Funcționează apoi ca medic militar în diferite garnizoane din țară. Studiază în continuare și publică o serie de articole, dintre care unele referitoare la metodele de ascultare a organismului. În 1929 publică studiul intitulat *Metodă de transsonanță toracică*, în care formulează așa-numita lege a reversibilității („Buletinul medico-terapeutic", 1 mai 1929).

În 1935 publică lucrarea *La phonoscopie* (Gaston Doin, Paris) distinsă cu premiul „Medic general dr. Papiu Alexandru". În 1937 participă la Congresul internațional de medicină militară de la București cu comunicarea *Demonstration de phonoscopie*. În acest timp lucrează intens la o carte voluminoasă, în care, pornind de la ideea posibilității de a studia un fenomen (cum sunt stările organismului animal) prin alte fenomene (cum sunt cele fonice), ajunge la concluzia că de fapt între toate fenomenele și respectiv între toate științele corespunzătoare acestora există aspecte consonante. Lucrarea apare în două volume, totalizând 880 pagini (*Psychologie consonantiste*, Librairie Maloine, Paris, I, II, 1938–1939). În timpul războiului funcționează pe front ca medic militar și medic șef al unei ambulanțe. După război, intenționând să se consacre activității de cercetare, se retrage din armată (1946). În ciuda străduințelor depuse, nu reușește să obțină nici un serviciu corespunzător pregătirii și dorințelor sale. Rămâne beneficiarul unei pensii modeste. Despărțindu-se de soție, se retrage în satul natal, îngrijindu-se singur de creșterea unuia dintre cei doi fii ai săi. O duce greu, fiind nevoit să practice „ilegal" medicina. Lipsit de orice surse de informare științifică, continuă să mediteze la problemele dezbătute în *Psihologia consonantistă*. Îl interesează mai ales problemele logico-metodologice de abordare consonantistă a științelor și ajunge treptat la convingerea că este în posesia unei concepții originale asupra logicii, diferită atât de cea tradițională, aristotelică, cât și de cea modernă, matematică. Începe să-și noteze tot felul de considerații proprii, nesprijinindu-se pe nici o informație documentară. Scrie pe fișe

medicale, pe foi de caiete, pe maculatoare, pe coperți de caiete, pe hârtii care, în mod evident, fuseseră folosite la împachetat.

Treptat, Odobleja adoptă total modul de viață țărănesc: condițiile de trai, comportarea, îmbrăcămintea, până şi opincile. Restricții şi economii până în jurul anilor '64, când apare ca proprietar pe strada Decebal din Turnu Severin. O casă cu două odăi mici, cu pământ pe jos, fără lumină electrică, mobilată cu lăzi. Lângă intrare, un corcoduş. Grădina plină cu tufe şi bălării care creşteau în voie.

Începe să frecventeze bibliotecile. Îşi scoate numeroase citate care îi confirmă ideile. Notează febril. Manuscrisul de logică creşte în dimensiuni. Se conturează cuprinsul unei lucrări voluminoase. Încep însemnări pe hârtie obişnuită, de scris. Face redactări parțiale pe baza notelor. După unele lucrări citate, multe redactări sunt elaborate după 1973.

În ultimii ani n-a mai lucrat la *Logică*. Citind traducerea românească a lucrării lui N. Wiener, *Cibernetica*, a fost frapat de asemănările dintre ideile fundamentale ale psihologiei consonantiste şi cele cibernetice, apărute cu 10 ani mai târziu decât ale sale. În 1975, la al treilea Congres internațional de cibernetică, desfăşurat la Bucureşti, a prezentat comunicarea *Cibernetica şi psihologia consonantistă*, tipărită în lucrările Congresului (Springer Verlag, 1977). Pentru a-şi susține întâietatea, a început o serie de demersuri către foruri academice, instituții şi personalități ştiințijice, specialişti şi presă. A pregătit între timp o lucrare intitulată *Psihologia consonantistă şi cibernetica*, apărută după moarte (Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1978). Îşi face prieteni şi admiratori, dar şi adversari neînduplecați. Şi unii şi alții, direct sau indirect, i-au trezit îndârjirea. Încep să apară în presă, tot mai insistente, semnalări, comentarii, interviuri.

Adepții lui Odobleja se diferențiază. Unii îl consideră creatorul de fapt al ciberneticii, într-o formă generalizată, alții un precursor al ciberneticii, alături de alți doi români (medicul D. Danielopolu şi inginerul Paul Postelnicu). Bolnav şi deprimat, Odobleja speră într-o recunoaştere a meritelor sale peste hotare.

Este vorba de al IV-lea Congres de cibernetică şi sisteme (Amsterdam, 21–25 august 1978), la care trimite comunicarea *Diversitate şi unitate în cibernetică* (apărută în lucrările congresului – Springer Verlag, 1978). Aşteaptă cu disperare veşti. Îi este teamă că va muri înainte de sosirea emisarului său. Ca medic, îşi prevăzuse atât diagnosticul, cât şi durata vieții. A apucat, însă, întoarcerea de la Amsterdam a inginerului Stelian Bajureanu (cel mai entuziast dintre admiratorii săi). Comunicarea a avut succes. Se zice că Odobleja ar fi murit apoi liniştit...

*

Problema priorității sale în cibernetică n-a fost încă rezolvată. Discuțiile continuă. Se discută şi pe tema sorții nedrepte a acestui savant, care, chiar ca simplu precursor al ciberneticii, sau mai puțin, ca medic cu lucrări premiate, cu vădite aptitudini creative, ar fi meritat un loc corespunzător de muncă, aşa cum şi-a dorit-o. La un an după moarte, în 1979 (2–3 noiembrie), a avut loc la Drobeta-Turnu Severin simpozionul „40 de ani de la fundamentarea conceptului ciberneticii generalizate", la care au fost prezentate 32 de comunicări de către specialişti în cibernetică,

informatică, psihologie, medicină, lingvistică și sociologie. Tot în 1979 apare lucrarea colectivă *Precursori români ai ciberneticii* (Editura Academiei), în care sunt recunoscute, de data aceasta la nivel academic, meritele lui Ștefan Odobleja. Acestea sunt consemnate și în lucrarea *Cibernetica*, din colecția „Istoria științelor în România", apărută sub egida Comitetului român de istoria și filosofia științei (Editura Academiei, București, 1981). În același an, Academia îi consacră culegerea de studii *Odobleja between Ampère and Wiener* (Editura Academiei, București, 1981). La Editura științifică și enciclopedică i-a apărut traducerea românească a lucrării *Psychologie consonantiste*.

Obținând permisiunea de a consulta manuscrisele lui Ștefan Odobleja, (menționăm că este vorba de cca. 50.000 de file, respectiv 10 m liniari de manuscrise), noi am considerat că, deși nu sunt pregătite pentru tipar, o parte dintre ele ar putea fi totuși publicate, fără nici un adaos din partea editorului (comentariu special, completări etc.), dar cu serioase intervenții selective și omiteri contextuale de natură pur stilistică. Firește că, în felul acesta, s-ar pierde foarte mult, omisiunile ridicându-se la mii de file. Am considerat însă că materialul publicat ar avea doar menirea de a prezenta în linii mari intențiile lui Odobleja, urmând ca toți cei interesați să consulte direct manuscrisele.

Psihologia consonantistă, chiar la o simplă răsfoire, apare ca o lucrare deosebită, care uimește prin aspectul ei cu totul particular – o lucrare alcătuită din definiții, diviziuni, tabele cu coloane duble de cuvinte, figuri geometrice, scheme și desene. Ea este, într-adevăr, o lucrare deosebită, al cărei scop îl constituie fundamentarea teoretică a tuturor științelor. Astfel de lucrări au mai existat. Cele moderne, neopozitiviste, caută unitatea în limbaj, simbolism hieroglific și logică matematică. Ele au cu totul alt aspect.

Considerând că științele sunt activități creative ale gândirii umane, Odobleja credea că fundamentarea lor nu poate fi realizată decât pe baze psihologice. Psihologia însă nu poate fi aplicată la studiul celorlalte științe în forma ei obișnuită, de știință particulară. Ea trebuie să-și dobândească unele caracteristici metodologice, să fie redusă la componentele sale esențiale. Pentru aceasta este necesară o analiză logică a psihologiei, al cărei scop este ordonarea și sistematizarea ideilor – lucru care „lipsește psihologiei actuale". Este vorba de psihologia de la începutul secolului nostru, cu care Odobleja era la curent. Constatarea lui este valabilă însă și pentru psihologia actuală (din zilele noastre). A. M. Weitzenhoffer, în 1971, vorbește de necesitatea studiului logic al fenomenelor psihice, domeniu în care nu s-a făcut până acum aproape nimic (vezi amănunte la Al. Surdu, *Conceptul de hipnoză*, în „Revista de psihologie", nr. 1, 1980). Odobleja încearcă acest lucru în 1938.

După Odobleja, există o dublă relație între logică și psihologie. Logica, pe de o parte, se aplică la studiul psihologiei, iar, pe de alta, face parte din psihologie. În primul sens, logica se aplică la definirea conceptelor și a legilor sau principiilor psihologice. Trebuie remarcat aici, drept caracteristică fundamentală a întregii concepții a lui Odobleja, care determină in mare măsură caracterul particular al lucrării, teza reductibilității conceptelor la imagini vizuale, spațializate, geometrizate.

Acestea au o dublă semnificație: explicativ-ilustrativă și analogic-consonantistă. Conceptele ca atare, în formă lingvistică, precum și legile (ca raporturi între concepte determinate) sunt diferite, dar reprezentările lor geometrice se dovedesc identice sau de același tip. Reprezentările geometrice utilizate de Odobleja pot fi numite în terminologia actuală modele geometrice imaginare (esențiale pentru concepte și funcționale pentru legi).

Dacă modelarea geometrică a conceptelor și a legilor este o operație general-metodologică, definirea lor este logică. Odobleja însă nu apelează la definiția clasică (gen proxim + diferență specifică). El înțelege prin definiție traducere, echivalare, rezumare, analogie, descriere și, nota bene, act de creație a conceptului respectiv. Un concept nedefinit este un simplu cuvânt fără semnificație. Pentru definirea unui concept, Odobleja apelează la toate sensurile enumerate ale definiției și adesea la puncte de vedere diferite. Prin intermediul acestor definiții, el stabilește de fapt determinațiile conceptului respectiv.

Tot logicii îi revine sarcina de a opera diviziunea și clasificarea conceptelor. Prima o condiționează pe a doua. Diviziunea este, după Odobleja, întotdeauna dihotomică, binară. Întreaga lucrare abundă în tabele cu două coloane, una cu aspecte pozitive, alta cu aspecte negative. Diviziunea și clasificarea nu se confundă cu simpla enumerare; ele au, în mod evident, rolul de a oferi criterii pentru sistematizarea logică a conceptelor.

Diviziunea și clasificarea conceptelor oferă surprinderea relațiilor esențiale dintre ele, exprimabile sub forma legilor. Pe scurt, analiza logică a psihologiei constă în modelarea geometrică a conceptelor, în definirea și clasificarea lor și în stabilirea raporturilor legice dintre ele. Rezultatul analizei logice a psihologiei îl constituie surprinderea fenomenelor psihice drept fenomene ale reversibilității și rezonanței și a legilor corespunzătoare acestor fenomene. Ultimele sunt reductibile la următoarele tipuri de legi: de echivalență, de echilibru, de compensație, de reacție, de oscilație, de reversibilitate, de inerție, de consonanță, de transformare. Acestea pot fi clasificate la rândul lor în: legi spațiale de durată, de succesiune și de rezonanță.

Având în vedere că logica nu este numai o metodă aplicabilă psihologiei, ci și o parte integrantă a acesteia, ea se aplică, prin psihologia astfel structurată, la fundamentarea oricărei științe. A surprinde fundamentele psihologice ale unei științe înseamnă, după Odobleja, (1) stabilirea conceptelor ei de bază, (2) modelarea lor geometrică, (3) definirea, (4) diviziunea și clasificarea lor, (5) stabilirea legilor lor comune. Primul moment are un caracter istorico-critic, adesea implicit, al doilea este un moment de tip gnoseo-logico-metodologic, al treilea și al patrulea sunt logice, al cincilea este de tip consonantico-psihologic.

Reținem faptul că fundamentarea științelor are, în viziunea lui Odobleja, două momente logice esențiale, ceea ce îi conferă atributul de fundamentare logico-psihologică. Logica, despre care se vorbește aici, este, în mod evident, de tip clasico-tradițional.

Fundamentarea logico-psihologică sau consonantistă a științelor în viziunea lui Odobleja este, deci, diferită de fundamentele neopozitiviste ale științelor. Acest lucru poate fi redat, în maniera lui Odobleja, printr-un tabel cu două coloane:

Fundamentare consonantistă	Fundamentare neopozitivistă
geometrizată	algebrizată
figurativă	simbolică
spațializată	abstractizată
logico-clasică	logico-matematică
psihologistă	antipsihologistă
noțională	verbală
legiferantă	axiomatizantă
reală	formală
dinamică	convențională
procesuală	statică
necesară	structurală
introspectivă	contemplativă
creativă	repetitivă

Poate că singura notă relativ comună a celor două tipuri de fundamentare a științelor o constituie binaritatea sau bivalența. Spunem „relativă", deoarece „logicile" utilizate de neopozitiviști pot fi și polivalente. Stabilind relațiile de consonanță dintre științe, consonanță multiplă (spațială, fizică, logică și psihologică), Odobleja postulează posibilitatea mecanizării gândirii, concepută ca act creativ. Totul se bazează pe consonanța proceselor psihice cu cele fizice, pe posibilitatea spațializării, fizicizării și mecanizării acestor procese. Altfel spus, printr-o modelare geometrică, fizică și mecanică a gândirii. În felul acesta s-ar obține o gândire instrumentală, tehnică sau tehnicistă, artificială și provocată. Odobleja vorbește despre mecanizarea proceselor senzitive, materializarea memoriei prin depozitare de informație; mecanizarea reacțiilor motrice prin intermediul diferitelor mașini, substituirea secrețiilor organice prin produse prefabricate. El consideră că mașinile de calcul constituie deja un început în această direcție. În viitor prevede, însă, mașini de gândit propriu-zise, creative, mașini de filosofat și, conform concepției sale logico-clasice, de definit, de divizat și clasificat. El enumeră și avantajele mecanizării actului creativ, a gândirii și imaginației: o mare economie intelectuală, un mare progres în igiena cerebrală a producătorilor intelectuali, o creștere considerabilă a randamentului gândirii.

Este vorba, în mod evident, de o consecință de tip tehnico-cibernetic a fundamentării logico-psihologice a științelor, o consecință, deci, a teoriei fundamentiste de tip consonantist. Se consideră că este vorba de o „viziune cibernetică generalizată". Discuțiile în legătură cu aprecierea și valorificarea ei continuă. Se merge, cum este și firesc, pe asemănările dintre „viziunea" cibernetică actuală și cea generalizată. Asemănările se referă, bineînțeles, numai la această consecință,

cibernetica actuală, în orice variantă am accepta-o, neputând constitui o teorie de fundamentare a ştiinţelor.

Ceea ce ne interesează pe noi nu sunt însă asemănările, ci deosebirile dintre cele două viziuni şi, în primul rând, aceea referitoare la interpretarea gândirii. Considerând că gândirea este actul creativ prin excelenţă, Odobleja o analizează din perspectivă logico-psihologică. Tributari concepţiilor neopozitiviste, antipsihologiste, formaliste etc. (vezi coloana fundamentării neopozitiviste), ciberneticienii actuali reduc gândirea la produsele ei, la gândurile constituite, iar pe acestea la expresiile lor lingvistice, mai precis la îmbrăcămintea lor scriptică, considerată şi aceasta în accepţie hieroglifică. Mecanizarea gândirii, în această ultimă viziune, se reduce la automatizarea operaţiilor efectuate asupra rezultatelor gata constituite ale gândirii. Se şi consideră că limita principială a acestor maşini o constituie tocmai lipsa aspectelor lor creative. Numai omul este o fiinţă creativă.

Pentru Odobleja, tot principial, este posibilă nu numai mecanizarea operaţiilor cu gânduri constituite, pe care, în forma maşinilor de calcul (cunoscute în acea vreme) o consideră „un început", ci şi mecanizare a actului gândirii, deci chiar a creaţiei propriu-zise. Nu este vorba, firește, de o mecanizare totală. În acest sens, dictonul lui poate fi formulat astfel: numai gândirea omului este total creativă.

După ce ia cunoştinţă de realizările ciberneticii actuale şi îşi revendică prioritatea unora dintre ideile ei fundamentale (vezi lucrarea lui, *Psihologia consonantistă şi cibernetica*), deci semnalează, din punctul lui de vedere, asemănările dintre cele două viziuni, Odobleja revine asupra deosebirilor. În ciuda tentei actuale a ciberneticii, el revine la viziunea lui originală, fundamentistă, logico-psihologistă, a cărei consecinţă majoră este mecanizarea actului creativ. Aceasta este aventura intelectuală pe care a trăit-o Odobleja în ultimele decenii ale vieţii sale. Ea, necunoscută încă publicului, dar stârnind deja discuţii şi chiar animozităţi între admiratorii lui Odobleja şi în cercuri mai largi, se rezumă la două cuvinte: MANUSCRISUL LOGICA.

*

S-a crezut că este vorba despre o lucrare terminată, pregătită pentru tipar. Au fost persoane care au declarat că au văzut lucrarea, altele că ştiu unde s-ar găsi. Lucrarea nu s-a găsit şi a sfârşit prin a fi considerată pierdută. Cu aceasta spiritele s-au liniştit. Se pare că lucrarea nici n-a existat. Ceea ce există realmente, este MANUSCRISUL. Titlul este simplu: LOGICA, fără nici o altă specificare.

Din prefaţă reiese, însă, că nu este vorba de o logică pură şi simplă, cum ar fi cele cunoscute (logica clasică, logica matematică sau logica dialectică). Logica aceasta este numită naturală, reală, concretă, introspectivă, o logică a gândirii efective, a actului de gândire, legat nemijlocit de psihologie şi chiar de fiziologie. Caracteristicile logicii lui Odobleja sunt, în rezumat, cele ale psihologiei consonantiste, accentul punându-se şi de data aceasta pe productivitatea gândirii, pe creativitate şi recomandându-se modelarea (geometrică şi fizică) masivă a logicii. În privinţa creativităţii se face distincţia fundamentală între gândirea reproductivă, numită

memorială și cea creativă, productivă. Interesant este faptul că el apreciază drept creativă tocmai gândirea logică propriu-zisă, considerată de către psihologii moderni occidentali ca necreativă (J. P. Guilford, R. Hoepfner, W. E. Vinacke, Ed. de Bono – vezi amănunte la Al. Surdu, *Semnificația psihologică a silogismului categoric*, în „Revista de psihologie", nr. 4, 1980). Justificarea atitudinii lui Odobleja se datorește interpretării psihologice a formelor logice, conceperii lor în act. A opera cu forme logice gata constituite nu numai că nu este o activitate creativă, dar nu poate fi considerată nici măcar o activitate de gândire propriu-zisă. Pe Odobleja îl interesează gândirea „în faza de producere", de elaborare, când este creativă prin excelență (vezi o încercare de a demonstra acest lucru în cadrul activității de descoperire a termenului mediu în silogismele categorice la Al. Surdu, *Valențe creative ale argumentării silogistice*, în „Revista de psihologie", nr. 1, 1981). Îl interesează mecanismul de producere a formelor logice, „legile dinamice și de funcționare ale gândirii, principiile ei active și eficiente". El consideră că logica nu trebuie să înceapă de la noțiuni, ci „mult mai de jos, de la imagini, de la senzații și mergând până dincolo de ele, urmărindu-le în lumea fizică", așa cum procedează de altfel omul care gândește, care nu gândește pur și simplu, ci gândește ceva.

Logica este concepută și în aceste manuscrise, ca și în *Psihologia consonantistă*, drept parte a psihologiei, fiind numită și „fiziologie cerebrală". Se observă doar un accent mai mare pus pe problemele gnoseologice, căci pe autor nu-l interesează numai aspectele psiho-fiziologice ale mecanismului gândirii, ci semnificațiile lui obiectuale. Nici de data aceasta nu este vorba de o valorificare a logicii matematice, considerându-se că „asemănarea și deosebirea, dualismul, reversibilitatea și relativitatea pot fi demonstrate și prin alte exemple decât cele matematice". Este întreprinsă chiar un fel de critică a logicii matematice. De altfel, Odobleja mărturisește că logica de față nu este altceva decât „logica practică", pe care a aplicat-o în lucrările anterioare. El înclină, de data aceasta, să considere că ceea ce s-a aplicat este mai degrabă logica decât psihologia consonantistă, deși identificarea frecventă a logicii cu psihologia nu permite susținerea acestui lucru. Prioritatea logicii față de psihologie semnifică aici prioritatea psihologiei gândirii față de celelalte capitole ale aceleiași științe. Logica în discuție este numită logica rezonanței, iar psihologia respectivă psihologia rezonanței, părând că autorul nu mai este mulțumit de termenul „consonanță". Din acest punct de vedere, logica rezonanței este identică cu logica și respectiv psihologia, aplicate în *Psihologia consonantistă*. Și metoda modelării geometrice își găsește locul cuvenit. Mai mult, ea este utilizată aici în mod abuziv (pe alocuri reprezentările geometrice dețin ponderea față de textul scris).

Este vorba, deci, de aplicarea aceleiași metodologii logico-psihologice, dar, de data aceasta, cu precădere la activitatea gândirii. Comparând logica rezonanței cu psihologia consonantistă, constatăm că prima cuprinde o parte din primul volum *al Psihologiei consonantiste* (referitoare la gândire) și un singur capitol din volumul al doilea – capitolul intitulat *Logica*. Pe de o parte, este aprofundată analiza logică a fenomenelor psihice legate de gândire, pe de alta, este aplicată metodologia amintită

la studiul logicii ca disciplină ştiinţifică, spre deosebire de *Psihologia consonantistă*, în care era aplicată la toate ştiinţele.

Din această cauză, viziunea de tip cibernetic, care era doar una dintre consecinţele psihologiei consonantiste, devine în logica rezonanţei obiectivul fundamental. Logica rezonanţei este o disciplină ştiinţifică, menită să garanteze pe plan teoretic posibilitatea de mecanizare a gândirii concepute ca activitate creativă. Aceasta înseamnă o reluare a preocupărilor legate de viziunea cibernetică din *Psihologia consonantistă*, dar în mod evident, pe linia deosebirii de celelalte viziuni cibernetice cunoscute. Deosebirea este de principiu. Admiterea caracterului necreativ al gândirii logice (à la Guilford), adoptată şi în psihologia românească (vezi M. Golu şi A. Dicu, *Introducere în psihologie*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1978, p. 159–160), face imposibilă orientarea viziunilor cibernetice actuale spre mecanizarea gândirii în act. Logica rezonanţei este o logică cibernetică, cum o numeşte Odobleja, dar sensul ei rezidă „în căutarea de baze noi spre o cibernetică a viitorului". Este vorba, firește, de baze teoretice, de justificarea teoretică a posibilităţii principiale de construcţie a unor „maşini de gândit", care să nu se mărginească la operaţii logice mecanizate asupra gândurilor gata constituite (ceea ce poate fi garantat pe plan teoretic prin logica matematică), ci să fie extinse şi la activitatea de producere a acestor gânduri (pe care îşi propune s-o garanteze logica rezonanţei).

Construcţia propriu-zisă a acestor maşini este o altă problemă, care ţine de tehnică, nu de teorie. În acest sens, în logica rezonanţei, ca şi în psihologia consonantistă, nu vom găsi scheme de maşini.

Personal, considerăm că poziţia lui Odobleja, de interpretare în act a formelor logice (noţiune, judecată, silogism), le conferă acestora valenţe creative indiscutabile. Noi am încercat să dovedim experimental acest lucru în legătură cu silogismul categoric, considerat prin excelenţă ca necreativ. Am ajuns, pe o cale diferită de cea geometrico-fizică a lui Odobleja, prin modelarea semantică şi sintactică, la concluzia (Al. Surdu, *op. cit.*, p. 44) că există posibilitatea efectuării automate a operaţiilor de formare a contextului sintactic al silogismului categoric, ceea ce constituie premise favorabile pentru elaborarea unor metode cibernetice ale raţionării silogistice. Fără să cunoaştem dinainte manuscrisele lui Odobleja, am procedat în mod analog, neutilizând mijloace de tip logico-matematic şi apelând la tradiţia clasico-aristotelică – ceea ce nu se întâmplă în „viziunile" cibernetice actuale.

Logica rezonanţei oferă însă un cadru lărgit, cu referinţe la întreaga activitate a gândirii, constituind un program teoretic grandios al mecanizării gândirii concepute ca activitate creativă.

Urmând schema clasificării legilor din *Psihologia consonantistă* (legi spaţiale, legi ale duratei, legi ale succesiunii şi legi ale rezonanţei), Odobleja consideră că logica rezonanţei ar putea să garanteze mecanizarea gândirii în patru etape succesive, care trebuie să constituie nu numai momente; ci şi discipline distincte din cadrul logicii rezonanţei. Acestea sunt: logica geometrică sau geometria logică, logica cinematică, logica dinamică şi logica mecanică sau mecanica logicii. Faţă de acestea, logica matematică, logistica sau algebra logicii constituie o fază pregătitoare.

Cele patru discipline din logica rezonanței se constituie prin modelare geometrică și respectiv fizică. Pentru a mecaniza, respectiv automatiza ceva, trebuie să dispui în prealabil de un mecanism fizic care acționează în virtutea unor forțe (dinamica). Acesta presupune, la rândul lui, existența mecanismului ca atare și posibilitatea lui de a acționa independent de forțele care îl pun în mișcare (cinematica) și, în fine, este necesar un spațiu în cadrul căruia să poată exista și funcționa mecanismul respectiv (geometria).

Manuscrisul de logică începe cu o introducere generală, prezentată în lucrarea de față, în care se fac considerații despre logica rezonanței, socotită drept logica autentică, specificul și raportul ei cu alte discipline. Sunt analizate principiile logicii și concepțiile despre logică.

Logica propriu-zisă, de tip geometric, începe cu problemele dezbătute deja în *Psihologia consonantistă*: dualismul, diviziunea, clasificarea, analogia. Urmează o parte, destul de întinsă, de analiză logică a fenomenelor psihice: introspecția, atenția, memoria și gândirea, în cadrul căreia sunt studiate formele gândirii, raportul gândire–limbaj, gândire–senzație, gândire–conștiință, gândire–idei.

O altă parte este consacrată judecăților, silogismelor și raporturilor dintre idei, ceea ce corespunde unei analize din perspectivă logico-psihologică rezonantistă a formelor logico-clasice – singurele despre care se tratează în aceste manuscrise.

În fine, ultimele părți cuprind texte referitoare la geometria, cinematica, dinamica și mecanica logicii, manuscrisul încheindu-se cu un material voluminos despre metodele logicii și multe însemnări. Manuscrisul de logică (A, 1) conține cca. 15.000 de file, deci 30% din totalul manuscriselor lui Odobleja. Probleme de logică apar, însă, frecvent și în celelalte manuscrise.

11

SPECIFICUL LOGICII HERMENEUTICE

Termenul de „hermeneutică" a fost utilizat inițial cu semnificația logică pe care o presupune lucrarea lui Aristotel *Peri hermeneias*, respectiv aceea de „Interpretare a gândirii", mai precis de „interpretare a gândirii prin cuvinte". Căci, considera Aristotel, ceea ce apare în vorbire este un semn al celor ce sunt în minte. Dar noi nu putem comunica direct prin gânduri, ci numai prin intermediul cuvintelor, care pot fi, la rândul lor, vorbite sau scrise. Cuvintele scrise exprimă gândurile prin intermediul celor vorbite, în cazul scrierii fonetice. Dar gândurile se referă și ele la lucruri. În mod obișnuit, în actul comunicării, al înțelegerii dintre oameni, are loc o permanentă interpretare a gândirii prin cuvinte.

Specificul acestei interpretări obișnuite îl constituie faptul că, în cursul înțelegerii, se face abstracție tocmai de factorul cel mai important, și anume de gândire. Altfel spus, cuvintele (vorbite sau scrise) sunt raportate, în aparență, direct la lucrurile despre care este vorba. De aici decurg însă o serie de neajunsuri, de „neînțelegeri" sau de „înțelegeri greșite". Cauza o constituie faptul că între gânduri și cuvinte nu există o identitate perfectă. Cuvintele *exprimă* gândurile mai mult sau mai puțin exact. Dar sunt și cazuri în care *un* cuvânt exprimă *mai multe* gânduri și altele, în care *un* gând este exprimat prin *mai multe* cuvinte. În plus, chiar și atunci când un anumit cuvânt exprimă numai un anumit gând, acesta din urmă poate să aibă un înțeles diferit în funcție de anumite particularități ale modului în care este conceput de interlocutori. Aceste neajunsuri ale interpretării obișnuite au determinat de altfel apariția interpretării *logice* a gândirii prin cuvinte, deci a unei *logici hermeneutice*.

Logica lui Aristotel, din lucrările cuprinse în *Organon*, este o logică hermeneutică, în măsura în care pune în discuție, cel puțin, principial, raportul dintre lucruri, gânduri și cuvinte. La el însă, chiar în lucrarea *Despre interpretare* nu apare cu pregnanță distincția dintre gânduri și cuvinte, în sensul că primelor nu le acordă o tratare specială. Despre gândul ca atare, despre noțiune sau concept (*noema*), el va trata în lucrarea *Despre suflet*, dar numai din punct de vedere psihologic. În *Hermeneutică* se vorbește ca atare numai despre cuvinte, despre nume (*onoma*) și verbe (*rhema*). La el mai apare însă, un termen, care nu poate fi identificat cu simplul nume, deși are și un aspect clar lingvistic. Este vorba de termenul *logos*, care, cel puțin în accepția de *logos tes ousias* (*notio substantialis*), are evident și sens mental. Iar expresia *logos*-ului, în context nepropozițional, cum apare în *Categorii*, nu mai este un simplu nume, ci o *definiție*, o pereche de nume, dintre care unul (genul

proxim) desemnează sfera în care poate fi cuprins *logos*-ul respectiv, iar celălalt (diferența specifică), nota prin care acesta se deosebește de restul sferei care îl cuprinde. Dar aceasta înseamnă, în termeni moderni, că noțiunii sau gândului exprimat nu-i corespunde propriu-zis un singur nume (cuvânt), ci o zonă sau un câmp lingvistic, care îi exprimă *înțelesul*. Aceasta este zona care determină dificultățile de interpretare și face ca același cuvânt, chiar dacă nu are înțelesuri diferite, să aibă înțelesuri *nuanțate*.

Deși logica postaristotelică n-a mai fost în aceeași măsură hermeneutică, ea concentrându-și interesul mai mult asupra formelor gândirii, făcând abstracție de conținutul acesteia, problema raportului dintre gânduri și cuvinte și a relațiilor acestora cu stările de lucruri a fost mereu în atenția logicienilor. Scolasticii, în speță, au precizat așa-numitele *intenții* ale cuvintelor, care se pot referi direct la obiecte (*intentio prima*) sau numai la gândurile despre acestea (*intentio secunda*). Ei eu elaborat teoria numită *suppositio* în care se tratează despre diferitele accepții ale cuvintelor ca termeni propoziționali. Înțelesul unui cuvânt depinde și de contextul în care este utilizat și care îi precizează sensul. Acesta poate să fie direct sau indirect ș.a.m.d.

Hermeneutica teologică, fără să aibă o legătură directă cu logica, a extins câmpul investigației asupra înțelesului cuvintelor de la analiza propozițională la analiza *textuală*, schițând astfel o dimensiune *metodologică* a logicii hermeneutice. În cazul textelor biblice nu este suficientă o definiție riguroasă a cuvintelor și nici precizarea sensurilor în care acestea pot fi utilizate propozițional, căci ele își dobândesc în cursul narațiunii alte înțelesuri. Interpretarea unui text presupune de asemenea un *context* în care, implicit sau explicit, apar intenționalități de alt ordin decât cele uzuale.

Hermeneuții vorbesc de o *transcendență* a limbajului, în special scris. Adesea, înțelesul unui text trebuie căutat *dincolo* de limbajul acestuia, fie în *subtext*, în anumite presupoziții legate de elaborarea textului (intenții ascunse ale autorului în legătură cu un subiect în aparență total străin acestor intenții), fie într-un fel de *supertext*, într-un câmp de înțelesuri care se poate produce independent de intenția autorului.

În genere, un text filosofic sau din așa-numitele științe ale spiritului (după distincția lui Dilthey), spre deosebite de cele din științele naturii, care pot fi elucidate prin explicații, este prin sine o creație spirituală care, odată constituită, își poate dobândi înțelesuri independente de orice intenționalitate prestabilită. Din această cauză, este necesară o analiză din *perspectivă istorică* a acestor texte. Dar aceasta înseamnă, evident, introducerea în cadrul interpretării a factorului *timp*.

Pentru aprecierea unui text nu este necesar numai contextul scriptic, ci și *contextul istoric*. Nici autorul și nici cititorul sau interpretul nu sunt absoluți. Autorul poate fi interpretat altfel decât a gândit, iar interpretul poate fi altul decât acela căruia i s-a adresat autorul. Axiologic vorbind, valoarea unui text trebuie să fie apreciată cu prudență, după experiența atât de frecventă a renașterii unor idei, teorii etc., considerate ca fără nici un viitor.

Din perspectiva logicii hermeneutice, până şi valoarea simplă de adevăr (*adaequatio rei et intellectus*) îşi găseşte nuanţări în funcţie de context. De regulă se consideră că un enunţ este adevărat în măsura în care corespunde unei stări de fapt. Dar aici este presupus că faptul există înaintea enunţului. Or, situaţia nu se prezintă întotdeauna aşa. Cel puţin în cazul enunţurilor etice, juridice sau politice. În cazul enunţurilor cu caracter imperativ, fără a fi porunci, stările de fapt trebuie să fie conforme enunţurilor şi nu invers. În situaţii politice însă, de multe ori, confirmarea practică poate să ducă la infirmare. Există deci două cazuri de *adaequatio*: a gândirii la starea de fapt şi a stării de fapt la gândire. Cum însă condiţiile de realizare ale acestei adecvări diferă de la o etapă istorică la alta, de la o zonă geografică la alta, de la o economie, situaţie politică etc. la alta, nu numai că enunţurile respective, ideile, teoriile sau textele în genere au valori diferite de adevăr, dar au şi înţelesuri diferite care determină interpretări distincte.

Există însă şi alte motive care determină interpretări divergente ale unor texte filosofice şi care necesită de asemenea intervenţii de tip logico-hermeneutic. Sursa lor o constituie tot zona sau câmpul lingvistic de exprimare a înţelesului.

Dezvoltarea logicii matematice şi larga ei aplicabilitate în tehnica modernă a impus, încă de la începutul secolului trecut, prestigiul limbajului simbolic ca limbaj al exactităţii. Din perspectiva hermeneuticii filosofice, un astfel de limbaj nu prezintă principial nici un interes, pentru simplul motiv că simbolurile respective nu au înţeles determinat. Un calcul logico-matematic nu este un text. Dar aceasta nu înseamnă că el nu-şi poate dobândi diferite interpretări. Ce-i drept, aici „interpretarea" are un alt sens, mult mai activ decât cel uzual. În sens obişnuit, interpretarea este creativă şi nu poate fi considerată absurdă pretenţia lui Dilthey ca „interpretul să-l înţeleagă pe autor mai bine decât s-a înţeles el însuşi". Dar în cadrul unui sistem formal, care nu oferă altceva decât propria lui desfăşurare algoritmică, interpretarea devine creaţia pură a interpretului. O înlănţuire de simboluri, după anumite reguli, poate să devină, prin interpretare, partitura unui text muzical, de exemplu, sau reţeaua unui circuit cu contacte şi relee, dar poate să devină şi o înlănţuire de propoziţii sau raţionamente, care să aibă nu numai semnificaţii obiectuale, ci şi înţelesuri.

Există însă şi o situaţie inversă, când limbajul simbolic, şi, respectiv, metoda operaţională a logicii simbolice, este utilizat la interpretarea textelor scrise în limbaj uzual. Se ajunge în astfel de cazuri la un fel de transcriere simbolică a enunţurilor şi la stabilirea unor tipuri de relaţii inferenţiale între acestea. Au existat astfel de încercări şi în analiza unor texte biblice.

Se constată însă, pe această cale, că metoda nu este întru totul corectă. Încă Wittgenstein, în celebrul său *Tractatus*, aplicând în mod consecvent analiza logico-matematică la anumite domenii filosofice, a constatat că acestea nu sunt exprimabile în limbajul exactităţii simbolice şi a conchis că ele nu au statut ştiinţific. Este vorba de etică şi estetică. Cu atât mai puţin admisibile, din perspectiva logicii simbolice, sunt textele filosofice ale lui Hegel, considerate de către unii exegeţi ai acestei orientări (ca J. M. Bocheński de exemplu) drept pure aberaţii.

În realitate, există mai multe tipuri de limbaje şi tocmai aceasta este una dintre cele mai importante sarcini ale unei logici hermeneutice, să stabilească criteriile de distincţie dintre aceste limbaje, în funcţie de înţelesurile lor, adică de ceea ce exprimă ele, pe de o parte, şi, pe de alta, în funcţie de domeniile realităţii pe care le semnifică.

Este vorba, în mare, de vechea problema a *Hermeneuticii* lui Aristotel, de stabilirea raporturilor corecte dintre lucruri, gânduri şi cuvinte, doar atât că astăzi situaţia este mult mai complexă, căci lumea lucrurilor s-a diversificat, ca şi lumea gândurilor, iar câmpul acela lingvistic, zona de interferenţă a înţelesurilor nu se mai reduce la nuanţe de exprimare, ci a devenit un tărâm brăzdat de graniţe rigide şi locuit de fiinţe stranii care nu se mai recunosc unele pe celelalte. Menirea logicii hermeneutice este aceea de a le găsi originea comună. Or, aceasta nu este şi nu poate fi alta decât gândirea omului. Pâinea cea de toate zilele a logicii.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

12

SEMNIFICAȚIA UNEI „LOGICI INTEGRALE“

Logica, asemenea oricărei științe, își are istoria sa. Momentele acestei istorii nu sunt numai „trepte“ istorice pe care trebuie să le urce un „personaj logic“, ci aceste momente în totalitatea lor constituie însăși „persoana logică“. Istoria logicii, ca de altfel și istoria altor științe, nu este un proces „obișnuit-istoric“ în care trecutul *este sortit pieirii*, dar istoria logicii, mai mult decât oricare alta, nu este *numai* istorie, ci este *însăși* logica.

În cursul rotirii sale pe „axa timpului“ (dacă am putea să facem comparație între logică și un corp astral), presupusa sferă și-a arătat în istorie multiplele sale „fețe“, care, în momente *deosebite* din istoria logicii, au fost surprinse ca imagini ale unor sfere *deosebite*. „Una dintre cele mai concludente descoperiri din domeniul astronomiei a fost descoperirea potrivit căreia în fiecare dimineață răsare același soare și nu mereu altul“.[1] După cum această descoperire astronomică pare extrem de banală, tot astfel, o concepție analogă în istoria logicii ar părea de la sine înțeles. Situația în fapt se prezintă cu totul altfel.

A. Poziția momentului logic

Dacă am considera *Organon*-ul aristotelic ca un moment din istoria logicii și doctrina stoicilor ca un alt moment, plasându-ne în timp, ar trebui, și trebuie într-un sens, să dăm dreptate orientării stoice. Momentul stoic reprezintă surprinderea unei alte „fețe“ a sferei logice[2], dar în așa fel încât, „observatorul“ stoic va surprinde *mereu aceeași* „față“. Conform unei inducții banale, stoicul își va imagina întreaga sferă ca fiind asemenea observației sale și astfel nu numai că se va naște în mintea sa

[1] G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, în *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritk*, 1982, Bd. 100, p. 25.

[2] Logica stoicilor „... est tout autre et même opposée. Elle est une réaction contre la logique d'Aristote, de même que la physique et la morale des stoïciens peuvent être regardées comme une réaction contre la philosophie d'Aristote“, V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1926, p. 235.

o „nouă" sferă, o „nouă" logică, dar aceasta va reprezenta pentru el *unica* „sferă". Reprezentanții logicii stoice, pentru a-și prezenta doctrina drept *unică*, au considerat-o ca fiind *singura valabilă* și au încercat să respingă doctrina momentului anterior. Ca atare, stoicii au respins logica aristotelică în ansamblu, criticând atât teoria noțiunii și a judecății, cât și esența silogisticii aristotelice. După cum remarcă V. Brochard „... le nominalisme de stoïciens est hors de doute: c'est déjà une différence, et des plus considérables, entre leur logique et celle d'Aristote"[3], ceea ce va determina și reacția stoică împotriva *Categoriilor* lui Aristotel[4], căci dacă pentru Stagirit obiectul științei îl constituie generalul, pentru stoici „... la science, et en particulier la logique, ne doit avoir affaire qu'à des individus"[5]. Judecata ca atare (în sens aristotelic) nu va juca nici un rol în logica stoică, esențiale fiind propozițiile compuse ce reproduc raporturi individuale (conjuncții, disjuncții, implicații). Stoicii resping de asemenea și silogismele de tip aristotelic „... Alexandre d'Aphrodise (Ad. *An. pr.*, f. 1076) nous dit positivement que les stoïciens (οἱ νεώτεροι) n'ont voulu reconnaître comme syllogismes réguliers que les syllogismes hypothétiques..."[6]. În felul acesta, logica stoică care reprezintă numai aspectul nominalist, un aspect deosebit de cel aristotelic, nu este socotită de reprezentanții săi ca o întregire a sferei logice alături de logica aristotelică, ci ca o infirmare a celei din urmă. Logica stoică, independent de polemica stoico-aristotelică, nu reprezintă o infirmare a logicii lui Aristotel, ci doar *un alt* aspect al sferei logice considerat fără temei de către stoici ca fiind *unicul = logicul*.

Vom numi *poziție a momentului* concepția dogmatică potrivit căreia un moment al istoriei logicii (o teorie logică, cum ar fi: logica aristotelică, logica stoică, logica scolastică etc.) este prezentat de anumiți adepți ai uneia dintre teoriile de acest gen ca epuizând întreaga sferă a logicii (astfel încât o parte a logicii se consideră a reprezenta întreaga logică – *pars pro toto*), excluzând, negând celelalte momente.

Dar poziția unui moment logic are la rândul ei o istorie; aceasta fiind legată de etapele elaborării unei teorii logice. Momentul logic, reprezentând o parte a întregului, este prin aceasta un moment necesar, *id est* va avea o etapă – *etapa analitică* – în care va trebui să se izoleze de restul momentelor pentru a se găsi pe sine în puritatea sa. În această etapă, respingerea celorlalte momente logice, respectiv combaterea unor teorii ce nu se referă la noul aspect, apare ca o necesitate metodologică. Această necesitate conferă etapei un caracter *progresist*, deoarece permite elaborarea noului moment logic.

În istoria logicii, o dată depășită această etapă, momentul intră cu aceeași necesitate într-o etapă în care încep să apară și concepții *retrograde* (de unde nu putem conchide că în etapa anterioară nu pot să apară astfel de concepții, dar *caracteristice* etapei ulterioare sunt *tocmai* aceste poziții).

---

[3] *Ibidem*, p. 222.

[4] Dexippos, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, 1888, I, 1.

[5] V. Brochard, *op. cit.*, p. 223.

[6] Paul Janet și Gabriel Séailles, *Histoire de la Philosophie*, Librairie Ch. Delagrave, Paris, 1887, p. 625.

Dacă etapele elaborării unui moment logic *aparţin istoriei*, momentul *în sine* aparţine logicii. Momentul faţă de întreg nu este nici progresist nici retrograd, ci o parte integrantă. În mod obişnuit, o teorie logică fiind desăvârşită (elaborată), negarea metodologică a celorlalte teorii nu mai este necesară; necesar este procesul *integrării* momentul izolat în cadrul ansamblului logic; necesară este stabilirea unui raport just între momentul elaborat şi restul momentelor. În istoria logicii nu s-a putut realiza integrarea, *id est* etapa metodologică ce ar fi trebuit să urmeze cu necesitate etapei analitice. Explicaţia este simplă: momentul nu se putea încadra în *întreg*, deoarece întregul *ca atare* nu fusese încă elaborat. Vom asista astfel la surprinderea diverselor „feţe" logice, considerate, fiecare în parte, ca reprezentând adevărata sferă logică. Tocmai infirmarea repetată a aspectelor surprinse în cadrul momentelor anterioare a frânat considerabil conceperea unui întreg logic.

Datorită faptului că în istoria logicii nu a existat posibilitatea *reală* a încadrării momentului în întreg, etapa negaţiei metodologico-analitice a celorlalte teorii logice, în loc să dispară o dată cu elaborarea noului moment, se transformă în stare de fapt, devenind ulterior principala piedică în calea elaborării unui alt moment logic, ceea ce va determina ca în cadrul acestei etape să apară concepţii retrograde.

Logica dialectică, *exempli gratia*, care a culminat cu sistemul ui Hegel, reprezintă negarea mecanicismului materialist prin critica principiului identităţii abstracte (A=A) – care nu este numai un principiu filosofic, ci şi fundamentul ştiinţelor matematice. Metodologic, dialectica nu putea fi elaborată fără respingerea în prealabil a principiului opus ei. Dar logica dialectică, o dată elaborată, trebuia ca în cadrul unui sistem filosofic integral să nu excludă în continuare celelalte logici o dată cu principiile lor.[7] Procedând în felul acesta, dialectica lui Hegel nu a reprezentat decât o piedică „principială" în dezvoltarea ulterioară a unor ştiinţe moderne, ale căror principii de bază le constituie identitatea şi non-contradicţia. De aceea în logica matematică, şi astăzi nimeni nu se mai miră ca în trecut, Hegel este cu totul ignorat.

Există, aşadar, o diversitate de teorii sau orientări logice; acestea, conform *poziţiei momentului*, se exclud reciproc şi, conform poziţiei unui *anumit* moment, o *anumită* teorie logică este socotită *singura* valabilă; în genere, fiecare teorie este socotită de cei care o profesează ca fiind *unica* valabilă şi ca epuizând *întreaga* sferă a logicii.

Ne putem referi, pentru exemplificare, la dezvoltarea actuală a momentului logico-matematic, ramură a logicii care se găseşte în plină ascensiune. În cadrul acesteia, datorită domeniului vast de investigaţie, nu poate fi vorba de o precizare cronologică a etapelor amintite, dar, în orice caz, logica matematică şi-a afirmat ca atare dreptul la existenţă depăşind etapa pur analitică, în care, metodologic, reprezentanţii săi au fost obligaţi să aibă o atitudine critică şi să respingă pretenţiile momentului logico-clasic, după care logica în sine este *numai* logica clasică. Conform poziţiei momentului, ei nu vor respinge numai aceste pretenţii, ci, o dată

[7] Un fenomen analog în istoria logicii, dar contrar acestuia, îl reprezintă critica făcută de Aristotel dialecticii lui Heraclit, critică necesară elaborării principiului identităţii din logica Stagiritului.

cu ele, vor respinge însăşi fundamentele logicii clasice. G. Boole, de exemplu, se întreba „... whether that formula of reasoning, which is called the *dictum* of Aristotle, *de omni et nullo*, expresses a primary law of human reasoning or not..."[8], ca să conchidă în cele din urmă „... that the ultimate laws of logic are mathematical in their form... identical with the general laws of number..."[9]. În felul acesta nu numai că a apărut un nou aspect al logicii sau o nouă logică *„in the form of a Calcullus"*, dar aceasta a ajuns cu timpul să fie considerată logica ca atare. A. Menne afirmă „... daß es nur *eine* logik gibt, diese kann zwar in verschiedenerlei Gestalten auftreten, doch ihre Gestalten stehen in einem bestimmten Bezug zueinander"[10]. Aceste aspecte (Gestalten) sunt însă aspecte ale logicii matematice, căci A. Menne, definind logica drept *„Lehre von der Folgerichtigkeit"*[11], arată că această deductibilitate (*Folgerichtigkeit*) „... wird getragen von Funktoren"[12], iar aceşti functori, pe cea mai înaltă treaptă de abstractizare (*höchste Abstraktionsstufe*) se constată a fi „relatori" sau „operatori" obținuți anterior prin generalizarea noțiunii de operație sau funcție matematică[13]. Şi astfel, introducând noțiunea de categorie sintactică functorială (*funktorielle syntaktische Kategorie – FSK 1* Stufe) ce constă din functori şi argumente (de diferite tipuri) afirmă: „Wenn wir von verschiedenen Gestalten der Logik sprechen, so kann damit also zunächst einmal eine inhaltliche Verschiedenheit gemeint sein, nämlich die Verschiedenheit der *FSK 1* Stufe"[14], restul aspectelor deosebite apar prin: modalitatea construcției, modalitatea expunerii, modalitatea considerării (*Betrachtungsweise*), felul vorbirii şi aplicații ce nu depăşesc însă cadrul categoriei functoriale. Cu alte cuvinte, diferitele aspecte ale *singurei* logici sunt aspectele *unei* logici şi anume ale logicii matematice (functoriale). Deci momentele logice care nu poartă asupra functorilor sau operatorilor logico-matematici, cum ar fi logica lui Hegel sau logica clasică[15], nu fac parte din sfera logicii.

Dar, datorită faptului că logica matematică în plină ascensiune este nevoită să reflecteze *mai adânc* asupra obiectului său, nu se poate mulțumi cu poziția momentului ilustrată de unii teoreticieni. În cadrul logicii matematice apar şi orientări ca cea *formalistă*, ilustrată cu succes de matematicianul H. B. Curry. El admite două logici: logica (1) sau logica filosofică, în care se discută natura şi criteriile raționamentului, şi logica (2) sau logica matematică. Vorbind despre raportul dintre matematic şi logică, H. B. Curry arată că „... matematica este independentă

[8] G. Boole, *An Investigation of the Law of Thought*, Dover Publications, New York, 1951, p. 4.
[9] *Ibidem*, p. 11.
[10] A. Menne, *Gestalten de Logik*, în *Studium Generale*, nr. 3. 1966, p. 160.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*, p. 161.
[13] *Ibidem*, p. 162.
[14] *Ibidem*, p. 163.
[15] În ce priveşte logica lui Hegel, problema este clară; în privința logicii clasice, care *nu este* o logică a functorilor, *vide*: Alexandru Surdu şi G. N. Öffenberger, *Zur Warheits- und Richtigkeitsfrage in der aristotelischen Syllogistik*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série de philosophie et logique", Tome 9, nr. 3, 1965.

de logica (1)..."[16]; logica (1) se ocupă cu normele şi principiile raţionamentului „The study of these norms, or principles of valid reasoning, has always been regarded as a branch of philosophy. In order to distinguish logic in this sense from other senses introduced later, we shall call it *philosophical logic*"[17]; pe când despre logica (2) afirmă „*Mathematical logic, then, is a branch of mathematics*..."[18]; „We express this by saying that *mathematical logic includes the study of the foundations of mathematics*"[19]. În această interpretare putem vorbi de aspecte (*Gestalten*) deosebite atât în logica clasică, cât şi în logica matematică, deoarece „In this sense a logic is a system, or theory (*Gestalt* – A.S.), such as one considers in mathematical or philosophical logic"[20], iar sfera logică nu este epuizată *numai* de aspectele logicii matematice.

Se poate conchide astfel că în logica matematică, ca de altfel şi în cadrul celorlalte doctrine, poziţia momentului logic, după care o anumită teorie logică este socotită ca fiind unica valabilă şi ca epuizând întreaga sferă a logicii, este profesată numai de anumiţi reprezentanţi, în special de către cei care se ocupă cu probleme legate de interpretările filosofice ale teoriilor respective.

B. Poziţia istorico-dogmatică

Elaborându-se cu timpul mai multe sisteme logice şi deoarece acestea au fost în perioade deosebite, ca şi pentru faptul că anumite momente logice nu au fost expuse integral în cadrul unui singur sistem, a apărut necesitatea unei discipline care să facă legătura prezentului cu trecutul – necesitatea istoriei logicii.

Istoria logicii ar avea menirea de a expune succesiunea în timp a diverselor momente logice. În interpretarea noastră figurată, ea ar constitui „fotografierea" diverselor părţi „vizibile" ale aceleiaşi sfere logice şi prezentarea lor drept sfere deosebite conform poziţiei momentului. Aceasta ar fi, deşi mărginită de poziţia momentului, o istorie „ideală" a logicii. O asemenea istorie trebuia scrisă de un logician care să nu fie adeptul nici uneia dintre sferele pe care ar urma să le expună; ceva de genul lui Sextus Empiricus, care, deşi nu era de acord cu nimic, tocmai pentru a-şi apăra poziţia trebuia să prezinte totul. Din păcate, un asemenea scepticism metodologic *nu a fost cunoscut* în istoria logicii, deşi apariţia sa nu ar fi fost imposibilă. Istoricul a fost „fiul timpului său", a fost adeptul unuia dintre momente, dar, spre deosebire de poziţia *pură* a momentului, conform căreia momentul în

[16] H. B. Curry, *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics*, Amsterdam, 1951, p. 65.
[17] H. B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic*, McGraw-Hill Book Company, 1963, p. 1.
[18] *Ibidem*, p. 2.
[19] *Ibidem*, p. 3.
[20] *Ibidem*, p. 2.

discuție trebuie să constituie întregul logic, istoricul este nevoit să recunoască și existența *altor* momente (subliniem „altor" și nu „tuturor") sau cel puțin să facă considerații asupra lor. Un asemenea istoric al logicii va fi determinat de propria sa orientare (după cum poziția dogmatică acceptă momentul-parte ca fiind întregul) să considere *istoria întregului* ca istorie a unui moment logic, ca istorie a *unei părți a întregului*.

Aceasta este poziția istorică, poziția care face din istorie istoria unei dogme. Poziția istorică este ulterioară poziției de moment. Dacă poziția momentului are o etapă progresistă, etapa elaborării, și o etapă în care apar elemente retrograde, poziția istorică este *pur retrogradă*, ea apare *după* ce orientarea de moment a devenit dogmă, apare într-o perioadă în care „flacăra" elaborării a început oarecum să pălească, în care unii reprezentanți, în locul luptei cu necunoscutul, se complac în dispute sterile. Este clipa în care orientarea nu se mai poate justifica filosofic *numai* prin sine și face apel la istorie, căutând să se sprijine în „cârja timpului".

Poziția istorică încearcă nu numai să justifice valabilitatea unei teorii logice, ci și „eternitatea" ei în viitor printr-un trecut „etern", pe temeiul unei simple ipoteze: dacă de la primele începuturi istoria logicii nu a fost decât istoria unui singur moment, atunci, *simpliciter*, ea va rămâne ceea ce a fost.

Poziția istorică, fiind ulterioară elaborării unei teorii logice, nu este strict necesară teoriei respective și are în special un caracter polemic. În cazul logicii matematice (la care ne vom referi în continuare), poziția istorică este profesată de unii teoreticieni nu în virtutea fundamentării rezultatelor obținute deja, ci, în special, pentru a infirma orice poziție deosebită de cea logico-matematică. Ea reprezintă o continuare a poziției de moment, o exagerare și o absolutizare a acesteia tocmai în etapa în care poziția de moment și-a pierdut orice justificare.

Punctul de plecare al poziției istorice din cadrul orientării logico-matematice este de a considera ca „axiomă" poziția dogmatică, după care logica matematică este *singura* logică. Axioma poziției de moment „*Es gibt nur eine Logik*" = *Die Logistik* capătă în veșminte istorice forma: „*Die Logistik ist die moderne Form der Logik*"[21] sau mai pe larg: „De fapt, nu există două logici, matematică și filosofică; există doar o *singură* logică, fundată de Aristotel, completată de școala antică a stoicilor și, cu o considerabilă subtilitate, de către logicienii medievali, iar aceasta este logica dezvoltată de către *logica matematică*. Realizarea acestei unități este deja înfăptuită și unii autori încetează de a mai folosi termenul de «logică matematică»"[22].

Breviter: obiectivul poziției istorice din cadrul logicii matematice este acela de a dezvolta teza conform căreia logica matematică nu este numai întreaga logică (*partea = întreg*), ci istoria sa constituie și întreaga istorie a logicii (*istoria întregului = istoria părții*).

---

[21] J. M Bocheński – A. Menne, *Grundriß der Logistik*, Dritte Auflage, F. F. Schöning, Paderborn, 1965, p. 11.

[22] J. Łukasiewicz, *Elements of Mathematical Logic*, Polish Scientific Publishers, Warszawa, 1963, p. 8 (Poziția lui Łukasiewicz este vădit tendențioasă, deoarece, după cum am văzut, chiar și reprezentanți de frunte ai logicii matematice admit și alte logici în afara acesteia).

După cum afirmă J. M. Bocheński, ar exista o *singură* logică şi istoria „acesteia" nu constituie decât „ varietăţile" sale (*different varieties of one logic*).[23] Această unitate a logicii ar fi garantată de problemele comune care apar în decursul istoriei sale: „problema implicaţiei", „problema paradoxelor semantice", „analiza cuantificării" etc.[24], *id est* tocmai problemele pe care le tratează logica matematică. De la bun început, este clar faptul că logica lui Hegel nu studiază asemenea probleme, iar logica lui Aristotel şi logica clasică, chiar dacă tratează *unele* probleme legate *indirect* de cele enunţate, nu pot fi reduse la acestea. Deci există momente importante din istoria logicii care nu sunt „varietăţi" ale logicii matematice. Dar dacă cele enunţate sunt problemele logicii în genere, atunci faţă de celelalte „varietăţi", logica matematică *optima est*. Însă, pentru a reuşi să facă din logica matematică logica *super omnia*, poziţia istorică este nevoită:

1) să introducă prin orice mijloace, în întreaga istorie a logicii, probleme stricte de logică matematică;

2) să reducă întreaga problematică a istoriei logicii la probleme matematice;

3) să considere celelalte orientări logice ca încercări „primitive" de a rezolva probleme matematice, încercări ale căror „greşeli" trebuie „îndreptate";

4) să excludă din istoria logicii momentele care sub nici o formă nu au tangenţă cu matematica;

5) să condamne pe cei care nu sunt de acord cu această poziţie.

1) Pentru a ilustra cu un exemplu concret una din încercările de a introduce problemele de logică matematică în cadrul unei logici diferite de cea matematică, ne vom referi la consideraţiile unor adepţi ai poziţiilor amintite privind interpretarea „modernă" (logico-matematică) a logicii lui Aristotel (subiect asupra căruia se insistă în ultima vreme). Astfel, E. W. Beth consideră că logica lui Aristotel ar constitui una dintre „... cauzele apariţiei ideilor fundamentale ale logicii simbolice".[25] *Topica*, susţine acelaşi autor, ar fi una din cauzele apariţiei „... lucrărilor moderne în problema deciziei".[26] J. M. Bocheński consideră că: „Analiza propoziţiilor a fost dusă pe baze noi (în cadrul logicii matematice – n.n.), gândită totuşi într-un sens aristotelic (*in an Aristotelian sense*), anume prin aplicarea conceptelor de *functor* şi *argument* şi prin *cuantificare*[27], iar J. Łukasiewicz afirmă cu privire la silogistica aristotelică: „Orice silogism aristotelic este o implicaţie..."[28]. Introducând în logica lui Aristotel probleme cum ar fi: calcul cu propoziţii, decizie, functor, argument, cuantificare, implicaţie etc., Aristotel este apoi considerat, dacă se mai adaugă şi „sistemul axiomatic al silogisticii", un „adevărat" practicant al logicii matematice.

[23] J. M Bocheński, *A History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1961, p. 14.
[24] *Ibidem*, p. 15.
[25] E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1965, pp. 52–55.
[26] *Ibidem*.
[27] J. M Bocheński, *op. cit.*, p. 413.
[28] J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic, from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Claderon Press, Oxford, 1985, p. 43.

Este momentul să ne amintim faptul, de altfel cunoscut, că fiind vorba de istoria logicii matematice, originea sa nu trebuie căutată atât de departe. Nici măcar filosoful Leibniz, după cum constată B. Russell, nu poate fi considerat un adevărat părinte al logicii matematice, deoarece, nepublicând studiile sale despre *characteristica universalis*, acestea nu au constituit ca atare originea cercetărilor ulterioare. Or, faptul că Leibniz nu şi-a publicat opera s-ar datora tocmai dezacordului dintre ideile sale şi cele aristotelice: „Suivant lord Russell, Leibniz n'aurait pas publié son ouvrage, par respect et attachament à Aristote, dont il estimait, pourtant, la syllogistique erronée sur certains points."[29]. Cu alte cuvinte, de la primele încercări de logică matematică s-a manifestat nu o filiație aristotelică, ci din contră dezacordul, punctul de plecare constituindu-l tocmai critica accepțiunii aristotelice a logicii, bazată pe enunțuri predicative, în favoarea unei logici bazată pe expresii relațional functoriale, şi critica legilor de raționare în favoarea unor principii matematice.

În dezacord cu adevărata istorie a logicii matematice, poziția istorico-dogmatică caută să şteargă deosebirea dintre logica lui Aristotel şi cea matematică, introducând în cadrul celei dintâi probleme stricte de logică matematică.

2) Dar pentru a face din logica lui Aristotel un adevărat antecedent al logicii matematice, poziția istorică se străduieşte să reducă întreaga problematică aristotelică la problemele pseudo-aristotelice enunțate la punctul 1).

Este interesant faptul că J. Łukasiewicz, care, după publicarea lucrării *Elements of Mathematical Logic* (prima ediție în 1929), şi-a dat totodată silința ca până la cealaltă lucrare de acelaşi gen (*Aristotle's Syllogistic*, 1956) să falsifice întru totul logica aristotelică, nu a vrut să observe faptul că filosoful din Stagira mai are şi *alte* lucrări de logică în afară de *Analiticele Prime* (la care J. Łukasiewicz se referă) şi nici faptul că *Analiticele Prime* nu se rezumă ca problematică la cele câteva pagini legate de reducerea modurilor silogistice, pe care Łukasiewicz le transformă într-un adevărat calcul logico-matematic, dar observă, în schimb, că în logica lui Aristotel „nu avem de-a face cu idei, concepte, noțiuni"[30] şi că „Aristotel ştia cu o siguranță intuitivă ce aparține logicii, iar între problemele logice tratate de către el, nu există nici una legată de vreun fenomen psihic cum ar fi gândirea"[31]!

Este evident faptul că în istoria logicii există o filiație de idei, că există o evoluție, dar aceasta este imposibil să se refere la un întreg *a priori*; ea se referă la părțile acestui întreg, la părțile întregului care urmează a fi desăvârşite. De dragul unei aparente istoricități nu trebuie să ştergem deosebirile esențiale existente între *diferitele* domenii ale sferei logice studiate de *diferitele* orientări logice.

„Întregul" logic este concret = unitate a diversității, şi numai în această măsură este unitate = întreg. Momentele acestei unități *au fost şi vor rămâne diferite*; întregul poate fi conceput numai ca unitate a acestor laturi deosebite. Poziția istorică a logicii matematice presupune un întreg care ar fi evaluat de la o formă

[29] Ath. Joja, *Prolégomènes à l'histoire de la logique*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série de philosophie et logique", Tome 8, nr. 2–3, Bucureşti, 1964, p. 123.
[30] J. Łukasiewicz, *op. cit.*, p. 3.
[31] *Ibidem*, p. 13.

embrionară la *magna logica mathematica*. Astfel, după o etapă progresistă de mare avânt, logica matematică a început să înglobeze în sfera preocupărilor sale şi unele orientări retrograde, care constituie o serioasă piedică atât pentru desăvârşirea celorlalte momente logice (diferite de logica matematică), cât şi pentru elaborarea unei sinteze logice privind ansamblul momentelor logice.

3) Poziţia istorică din cadrul orientării logico-matematice, considerând momentele istoriei logicii ca momente logico-matematice, este nevoită să adauge: a) momentele anterioare conţin în germene problemele „dezvoltate" ulterior în logica matematică; b) formele „perfecte", „exacte" ale logicii matematice se găsesc în momentele anterioare ca forme „inferioare", „învechite", „rudimentare". Pentru E. W. Beth, „sursa comună a primelor încercări în logica simbolică poate fi găsită în operele logice ale lui Aristotel...", deoarece „aceste opere conţin *rudimente* ale calculului cu propoziţii..."[32]!; c) istoria logicii prezintă numai un interes istoric, rolul istoricului fiind de a „îndrepta" eventualele erori. În acest sens, J. Łukasiewicz, de exemplu, corectează „greşelile" silogisticii aristotelice: „există, totuşi, încă o eroare comisă de către Aristotel în *Analiticele Prime*, cu foarte serioase consecinţe. Aceasta este în legătură cu definiţia termenilor: major, minor şi mediu, ca dată pentru a caracteriza prima figură"[33]. „Explicaţia specială a termenului mediu este evident greşită. Este evident de asemenea că explicaţiile termenilor major şi mediu pe care le dă Aristotel pentru prima figură sunt de asemenea greşite"[34]! În legătură cu aceste citate nu merită să menţionăm decât faptul că pentru silogistica lui Aristotel raportul şi definirea termenilor este esenţială. Or, dacă însăşi esenţa silogisticii aristotelice este greşită...

4) În istoria logicii nu au fost însă numai momente între care s-ar putea stabili o filiaţie „matematică"; logica clasică şi logica lui Hegel sunt faţă de logica matematică atât de diferite, încât în acestea nu se mai poate „îndrepta" nimic. Soluţia istorico-dogmatică pare simplă, ele trebuie să fie *înlăturate* din istoria logicii; căci, dacă în *anumite* momente istorice, *anumite* probleme matematice au fost surprinse „intuitiv" (ca în logica lui Aristotel, care ar conţine „rudimente" matematice, şi pe care interpreţii amintiţi o consideră deosebită de logica clasică), în celelalte momente amintite nu apar probleme matematice. „Cu ajutorul noului principiu al constructivităţii şi al formalismului, susţine Bocheński, multe intuiţii de odinioară au fost reluate şi dezvoltate considerabil în cursul acestei perioade (logico-matematice – n.n.), intuiţii care au fost pierdute din vedere în cursul barbarei perioade «clasice» (*in the barbaric „classical" period*)"[35] sau „... logica «clasică» nu poate fi în nici un sens considerată egală cu vechea logică; ea este mai degrabă o formă decadentă a acestei ştiinţe, o «perioadă moartă» a evoluţiei sale (... *it is rather a decadent form of our science, a „dead period" in its evolution*)"[36].

[32] E. W. Beth, *op. cit.*, p. 53.
[33] J. Łukasiewicz, *op. cit.*, p. 28.
[34] *Ibidem*, p. 89.
[35] J. M Bocheński, *A History of Formal Logic*, p. 412.
[36] *Ibidem*, p. 16.

Ergo: istoria logicii, astfel înțeleasă, a avut și perioade „moarte", perioade care *de facto* corespund unor momente *evident* deosebite (logica clasică și logica lui Hegel), care nu trebuie să facă parte din istoria logicii!

O poziție, similară celei amintite, este poziția istorică din cadrul orientării logico-clasice, profesată de anumiți logicieni clasici care s-au ocupat cu istoria logicii. Conform acestora, *logica* este *logica clasică*, iar *istoria logicii* este *istoria logicii clasice*. Logica lui Aristotel de exemplu, devine fundamentul logicii clasice, iar momentele logice care nu au la bază principiile logicii clasice sau problematica sa (logica stoică, logica dialectică, logica matematică) vor fi excluse din istoria logicii, sau – după cum procedează și J. M. Bocheński, care în această privință nu este deloc original – vor fi socotite perioade „barbare": „la logique des stoïciens a été sévèrement jugée par les historiens. Prantl et Ed. Zeller s'accordent à lui refuser toute originalité; ils lui reprochent de s'être bornée à répéter, dans une sorte de cathéchisme, ce qu'Aristote avait dit, et d'avoir sans utilité substitué une terminologie nouvelle et moins exacte à celle dont s'était servi le fondateur de la logique. La science logique a, selon eux, plus perdu que gagné à cette transformation. La logique stoïcienne n'est qu'un vain et stérile formalisme".[37] Putem aminti în treacăt și poziția logicianului clasic J. Maritain, care, referindu-se la rezultatul cercetării întreprinse de logicienii matematicieni cu privire la silogistica clasică, afirmă: „ce résultat reste absolument étranger à la logique elle-même, et ne peut constituer qu'aux yeux d'un *barbarus in arta logica* une critique de la théorie du syllogisme".[38]

Rezultă clar, din cele de mai sus, că poziția istorico-dogmatică, absolutizând poziția momentului logic, nu este un fapt ce apare *întâmplător*, ci *este caracteristic fiecărui moment logic* care, odată elaborat, ajunge să se constituie ca dogmă (atitudinea stoicilor față de logica lui Aristotel, atitudinea logicii clasice față de logica stoică, atitudinea lui Hegel față de logica clasică – despre care vom vorbi în continuare – și a logicii matematice față de logica lui Hegel și logica clasică ilustrează din plin această teză).

5) Datorită faptului că în perioada în care se contura poziția dogmatică din cadrul orientării logico-matematice, reprezentanții acesteia aveau de înfruntat obiecțiile reprezentanților logicii clasice, care se fac tot mai rar auzite (ceea ce nu afectează însă justețea sau injustețea lor), s-a ajuns uneori la o critică completamente nejustificată și lipsită de cea mai elementară obiectivitate la adresa, uneori directă, a unor reprezentanți de valoare ai logicii clasice. Pe bună dreptate, afirmațiile lui Łukasiewicz au fost socotite extravagante. Acest autor mergea „... jusqu'à ridiculiser, jusqu'à insulter quiconque viendrait le contredire; il commence, d'ailleurs, par déclarer que les adversaires qui se trouveraient sur sa route sont des ignorants en logique ou, tout au moins, des gens incapables de lire l'*Organon* dans la version grecque et il considère tout de suite après, sans aucune transition, qu'aucune des grands logiciens n'a eu le bonheur de penser avant lui les mêmes choses, ce qui ne

[37] V. Brochard, *op. cit.*, p. 220.
[38] J. Maritain, *Elements de Philosophie*, II, *Petite logique*, Paris, 1923.

surprend guère, puisqu'il est le premier à avoir soutenu une thèse aussi extravagante".[39]

Putem, pentru a da o caracterizare generală a poziției istorico-dogmatice, să ne referim la concluziile care ar rezulta dintr-o punere față în față a principalelor concepții istorico-dogmatice din istoria logicii.

Breviter: a) Conform poziției istorice a logicii clasice, stoicismul reprezintă o perioadă „barbară", „inutilă", iar logica dialectică şi logica matematică nu au ce căuta în istoria logicii; b) Conform poziției istorice a logicii matematice, logica clasică este o perioadă „moartă", iar logica dialectică este exclusă din istoria logicii; c) Conform poziției lui Hegel (despre care vom vorbi ulterior), logica clasică şi o „eventuală" logică matematică sunt excluse din principiu.

Fără a insista asupra unor contradicții ca: logica lui Aristotel, care este de natură logico-matematică (conform interpretării istorice a logicii matematice), devine fundamentul logicii clasice (care exclude logica matematică), dacă am lua în serios aceste puncte de vedere, am ajunge la concluzia că *nu există istorie a logicii*! Că există doar un şir de perioade „moarte"!

Explicația este următoarea: *fiecare moment logic apare ca un moment „mort" pentru celelalte, fiindcă aceste momente nu sunt numai diferite, ci şi contradictorii*. Doar admițând ideea unui *întreg logic concret = unitate a contrariilor*, în care fiecare moment logic reprezintă o parte constitutivă, momentul logic *va rămâne* un moment „viu".

C. Poziția „logicii integrale"

A existat în *istoria filosofiei* (ceea ce vom încerca să aplicăm la *istoria logicii*) şi o concepție opusă atât poziției dogmatice a momentului, cât şi poziției istorico-dogmatice. Aceasta este concepția lui G. W. F. Hegel cu privire la istoria filosofiei: „... afirm deci că succesiunea sistemelor filosofice în istorie este ca şi succesiunea determinațiilor conceptuale ale ideii în devenirea lor logică. Afirm că, dacă curățim conceptele fundamentale ale sistemelor ce apar în istoria filosofiei de tot ceea ce se referă la elaborarea lor exterioară, la aplicarea lor la particular etc., obținem diferite trepte ale însăşi determinării ideii în conceptul ei logic. Invers: dacă luăm procesul logic pentru sine, avem în el progresul fenomenelor istorice conform principalelor momente ale acestuia".[40] Referindu-ne la *istoria logicii*, putem

[39] Dan Bădărău, *Le syllogisme et le problème de la véracité des prémisses*, în *L'homme et la société contemporaine*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1963, p. 109 (despre pasajul din J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, pp. 21–22).

[40] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. D. Karl Ludwig Michelet, I. Bd., Verlag Dunker und Humblot, Berlin, 1833, p. 43.

considera că „întregul" logic este alcătuit din momentele amintite, momente ale *logicii integrale*, față de care acestea devin părți constitutive. Deci nu este vorba de o *logică unică*, deoarece, după cum am văzut, de pe poziția *unei* logici, chiar admițând denaturări ca cele amintite, este *imposibil* să se redea un tablou *integral* din care să nu fie exclus nici un moment principal, ci este vorba de o *logică integrală*, care *încă nu are* o istorie, dar care *este* însăși istoria logicii.

Logica integrală este istoria logicii, iar acea „curățire a conceptelor" înseamnă desprinderea momentului logic în puritatea sa, *id est* desprinderea lui ca moment în sine din cadrul etapelor sale metodologice (etapa analitică și etapa dogmatică), reprezintă „curățirea" istoricului de aspectele sale *pur istorice*. În felul acesta, *logica integrală* va fi identică cu istoria logicii, având însă în vedere faptul că „...succesiunea temporală a istoriei se și deosebește într-o privință de succesiunea în ordinea conceptelor".[41]

După Hegel, întregul este contradictoriu și, din această cauză, și părțile sale, „realizate" ca momente, vor fi contradictorii. „Diferențele care zac în idee sunt puse ca gânduri; acesta este primul lucru. Al doilea lucru constă în faptul că aceste diferențe trebuie să ajungă să se realizeze, una aici, alta acolo."[42] Astfel, „diferența", și mai mult, *contradicția* dinte momentele istoriei logicii, face ca întregul logic să devină o *unitate contradictorie* capabilă, în totalitatea sa, de *a reproduce in mente* unitatea și lupta contrariilor = esența realității la care se referă. A admite că între momentele istorice, ca părți ale întregului logic, *nu există contradicții*, înseamnă a nega *indirect* contradicțiile realității și *direct* realitatea istoriei.

Pentru Hegel, raportul istoric–logic este invers: „Trebuie să intervină soarta acestor determinații, care constă tocmai în faptul că ele sunt cuprinse laolaltă și coborâte la rang de momente. Felul în care fiecare din ele s-a afirmat pe sine, ca ceva de sine stătător este din nou suprimat; după expansiune, apare concentrarea, *unitatea din care ele au ieșit*.[43] Respingând *a priori*-tatea unui întreg logic, întregul pentru a putea fi *unitatea* momentelor istorice trebuie pus ca un *rezultat deosebit* al istoriei". Nu există o „unitate din care (momentele) au ieșit", ci există o *unitate* la care ele se referă, iar această unitate contradictorie = realitatea, pentru a putea fi surprinsă, a trebuit să fie desfășurată în timp. Laturile sale contradictorii au fost izolate *in mente* și puse în istoria logicii ca momente deosebite. Dar tot în istoria logicii a trebuit să intervină „soarta" acestor momente și „felul în care fiecare din ele s-a afirmat pe sine ca ceva de sine stătător" să fie „suprimat", atunci când desfășurarea, extinderea a ajuns să se înconjoare pe sine găsindu-se ca întreg.

Ergo: *logica integrală* nu este numai istoria logicii, ci și un produs al acestei istorii; ideea *logicii integrale* nu a putut să apară decât pe o treaptă superioară a istoriei logicii; *logica integrală* ca *rezultat* al istoriei logicii este un rezultat târziu; esența *logicii integrale* este *contradicția*.

---

[41] *Ibidem*

[42] *Ibidem*, pp. 47–48.

[43] *Ibidem*, p. 48.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

Fiecare moment al istoriei logicii va deveni un moment „viu", necesar, după cum „...fiecare filosofie *a fost* necesară, şi *mai este încă*; deci nici una nu a pierit, ci toate sunt păstrate afirmativ în filosofie ca momente ale unui întreg".[44] Nu există momente „barbare" sau „inutile", momentele au existat şi ca atare întregul există prin ele, confirmându-le necesitatea. „Potrivit acestui fel care singur este demn de a privi istoria filosofiei (citeşte istoria logicii – n.n.), ea trebuie considerată ca templu al raţiunii conştiente de sine însăşi. S-a clădit în mod raţional la acest templu, prin meşteri din interior, şi nu cum clădesc evreii sau francmasonii la templul lui Solomon".[45]

În felul acesta putem concepe o imagine a „întregului" logic. Logica integrală este unitatea momentelor sale istorice până în etapa istorică pe care o considerăm. Prin rezultatul istoriei logicii nu trebuie să înţelegem ultimul moment istoric, momentul „nou", „modern"; *logica integrală* ca rezultat va fi *întregul* proces de *continuă elaborare* a propriilor sale momente „vii".

a) Există în istoria logicii momente deosebite, contradictorii, reflectând deosebirile şi contradicţiile inerente realităţii la care se referă. Contradicţia acestor momente rezidă din: obiectele, obiectivele şi principiile lor deosebite.

b) Momentele logice (înlăturând – „curăţindu-le de" – etapele lor pur istorice) rămân momente „vii" ce *pot* şi *trebuie* să fie dezvoltate. Evoluţia *logicii integrale* se realizează atât prin evoluţia *continuă* a *tuturor* momentelor sale, cât şi prin *continua* apariţie a unor *noi* momente.

Poziţia lui Hegel, deşi a constituit suportul argumentării noastre, se referă numai la *istoria filosofiei* şi nu este compatibilă cu punctele a) şi b), deoarece în *istoria logicii* concepţia lui Hegel se reduce la poziţia istorico-dogmatică prin absolutizarea momentului logico-dialectic.

În ce priveşte concepţia sa istorico-dogmatică, fără a intra în amănunte, putem aminti poziţia faţă de logica clasică, socotită logica „intelectului mărginit", care concepe forma logică drept „formă goală, lipsită de conţinut", a cărei cunoaştere „...ar fi pentru adevăr o poveste cu totul inutilă şi zadarnică (*Sehr überflüssige und entbehrliche Historie*)[46] – compară această poziţie cu cea ilustrată de Prantl pentru logica clasică sau de Bocheński pentru logica matematică. *De facto*, ceea ce vom arăta cu altă ocazie, la Hegel este dificil de găsit idei explicite despre o „istorie a logicii", căci afară de logica lui Aristotel, cu „limitele" amintite „...în cursul întregii istorii a filosofiei ce urmează nu va putea fi menţionată vreodată şi o altă logică (căci, afirmă Hegel, nici nu a existat alta, dacă nu vrem să socotim drept logică doctrina negativă a scepticismului)..."[47]. Deci logica lui Hegel reprezintă, alături de celelalte, un moment analog acestora. Teza cu privire la apariţia conceptelor istorice în cadrul momentelor logice, a teoriilor devenite dogme, îşi găseşte o confirmare,

[44] *Ibidem*, p. 50.
[45] *Ibidem*, p. 49.
[46] G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1920, p. 158.
[47] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, II. Bd., p. 401.

oarecum neaşteptată, tocmai în opera marelui dialectician – ceea ce constituie unul dintre cele mai valoroase argumente.

În ce priveşte concepţia apologeţilor *unei* logici, chiar dacă aceasta este *cea mai nouă* sau *modernă*, este momentul să ne amintim cuvintele lui Hegel: „Se întâmplă, desigur, că apare o *nouă* filosofie (citeşte „*logică*" – n.n.). Aceasta afirmă că *celelalte nu valorează nimic*. Fiecare filosofie se înfăţişează, fără îndoială, cu pretenţia că ea nu numai că *răstoarnă filosofiile precedente*, ci, *îndreptând greşelile* acestora, ea a descoperit, în sfârşit, *calea justă*. Dar potrivit experienţei de mai înainte se dovedeşte din contră că unei *astfel de* filosofii îi sunt aplicabile de asemenea alte cuvinte ale Scripturii, cuvinte pe care le adresează apostolul Petru lui Anania: «Priveşte, *picioarele* acelora care te vor duce afară sunt deja înaintea uşii»"[48].

[48] *Ibidem.*, pp. 29–30.

13

SISTEMUL ROSTIRII FILOSOFICE ROMÂNEȘTI AL LUI CONSTANTIN NOICA

Prin „rostirea filosofică românească" Noica ocupă un loc aparte în filosofia noastră, un loc neprecizat încă de critica filosofică și nesugerat nici de autorul însuși, care, după publicarea cunoscutelor lucrări: *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973) și *Sentimentul românesc al ființei* (1978), abandonează practic această temă. Din perspectivă pur filosofică, lucrările par, la prima vedere, lipsite de interes: același lucru, poate chiar mai pregnant, se poate spune din punct de vedere strict filologic. Lucrările au plăcut însă, contribuind în mare măsură la popularitatea autorului, prin aspectele lor artistice, ușor accesibile, atractive. De altfel, însuși domeniul investigat se preta la o astfel de tratare, fiind situat undeva între adevăr și frumos, ceea ce i-a prilejuit autorului o adevărată risipă din tezaurul celor mai alese expresii stilistice care au fost utilizate vreodată într-un context filosofic.

Făcând totuși abstracție de stil, „rostirea filosofică românească", diluată ulterior în termenul mai general de „rostire românească" și concentrată, în cele din urmă, în jurul unui termen central, al „ființei", face parte din ceea ce astăzi se numește *hermeneutică*. Nu în sensul antic al interpretării gândurilor prin cuvinte, al exprimării gândurilor, ci al descoperirii gândurilor întruchipate în cuvinte. Astfel de investigații făcuse sporadic și Hegel, care se bucura, cum zice Noica, găsind în limbă cuvinte pe măsura semnificațiilor speculative, nu numai diferite, dar și opuse. Hegel era însă nemulțumit de limbaj și apăsa temător pe clapele aglutinante ale limbii germane. Opera lui Heidegger este însă un adevărat delir hermeneutic, o incidență a celor mai stranii proiecții care s-au făcut vreodată pe coordonatele atât de laxe ale limbilor greacă și germană. Dispărută ca limbă vie, canonizată în scrieri dogmatice, greaca pare să renască prin cuvintele sale majore, să devină mai grăitoare decât atunci când era vorbită. Cum este posibil acest lucru, ne-o spune chiar Noica. În cuvinte, zice el, se întâmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată. „Căci orice cuvânt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțelesuri de care nu mai știi". Hermeneutul autentic ar trebui să fie deci un fel de arheolog al limbii, care să sape în adâncul cuvintelor și să găsească acolo *noutatea uitată*. Tot Noica mai zice că „dacă nu m-ai fi găsit, nu mă căutai". Hermeneutul banal caută ceea ce n-a uitat nimeni și găsește ceea ce știu toți. Un hermeneut autentic a fost Eminescu. Acesta, căutând în tainițele limbii române, a găsit acolo „Luceafărul", uitat de toți, căci „Luceafărul"

exista în limba română şi fără Eminescu, dar numai prin Eminescu i-a fost dat să *fie*. Un Eminescu însă al filosofiei româneşti, zice Noica, n-a apărut încă. Adică un hermeneut care să cerceteze în profunzimile limbii române şi să găsească acolo filosofia pe care noi am uitat-o. Până se va găsi vreunul, Noica încearcă el însuşi să pătrundă în abisurile metafizice ale câtorva cuvinte româneşti. Cum este şi firesc, el caută adesea ceea ce s-a şi găsit deja şi a fost ca atare spus în alte limbi, găsind însă că noi românii i-am putea zice altfel, poate chiar mai bine. Nu este mare lucru să spui ce-au mai zis şi alţii, dar Noica se bucură, asemenea lui Hegel, pentru faptul că toate acestea erau ascunse şi în limba noastră, uitate, iar a le scoate astăzi la lumină este totuşi un lucru bun. Cel puţin din perspectiva culturii umaniste.

Şi dacă, totuşi, în limba noastră există şi lucruri care nu s-au rostit în alte limbi? Lucruri pe care le-am uitat doar noi? Atunci nu mai este vorba de o simplă bucurie, ci chiar de datoria noastră de a le reaminti şi altora. De a încerca, aşa cum o face Noica, să le expunem în forma unui *sistem*.

Faptul că sistemul prezentat de Noica are *cinci* momente nu ne pare întâmplător. În cuprinsul aceleiaşi *Rostiri filosofice româneşti*, vorbind despre *Îndoita infinire la Brâncuşi*, el consideră că „orice legendă, până şi povestea cea mare a lumii, se desfăşoară după cinci momente". Or, ce altceva este filosofia decât această mare poveste a lumii? Decât această pentadă a pentadelor?

Primul moment al sistemului îl constituie clasicul „în sine", atât de cunoscut în limbile tradiţional filosofice (*kath'hauton, in se, an sich*), căruia Noica îi găseşte o pereche corespunzătoare de termeni româneşti, „sinele" şi „sinea", care nuanţează aspectele obiective şi subiective ale necondiţionatului, excluzându-se şi completându-se reciproc.

Urmează „ciclul fiinţei" în cadrul căreia „rostirea", „întru" şi „firea" presupun nuanţări subtile ale raportului dialectic dintre „a fi" şi „a exista", nuanţări care presupun interiorizare şi, în acelaşi timp, raportare la altceva, statornicie şi perisabilitate; ceea ce conduce de la sine către momentul următor, al „devenirii". Ciclul acesteia începe cu „petrecerea" şi, trecând prin „vremuire" şi „infinire", ca ilustraţii ale devenirii în timp şi spaţiu, sfârşeşte cu „troienirea", cu excesul falimentar al devenirii nestăvilite, care necesită „rânduiala". Aceasta începe cu ctitoriile prefixului „în" care scoate fiinţa din talazurile devenirii dezlănţuite „înfiinţând-o", esenţializând-o, găsindu-i astfel „temeiul", „cumpătul".

Există între aceste patru momente ale sistemului o surprinzătoare coerenţă, ceva care le reuneşte, le adună şi le orânduieşte aproape deductiv. Aceasta este în fond „rostirea filosofică românească" – rostirea propriilor sale momente, sistemul acestei rostiri. Ultimul moment al sistemului nu mai reprezintă însă un „ciclu". Rostirea filosofică este abandonată în lume şi lăsată acolo să rătăcească, „pe calea cea de sminteală". Să fie aceasta un fel de uitare a uitărilor? Sau lumea aceasta, viaţa şi societatea şi apoi creaţia şi frumosul scapă rânduielii, cumpătului regăsit al fiinţei înfiinţate? Dar atunci, la ce mai e bună rânduiala?

Ar mai fi, desigur, şi alte întrebări. Nu trebuie uitat însă nici faptul că „rostirea filosofică românească" îşi găseşte în scrierile lui Noica o *primă* reprezentare

sistematică, iar aceasta nu-i decât o căutare a ceea ce el găsise deja, în esență a triadei de tip hegelian: ființă, devenire, temei, căreia îi adaugă un început de genul absolutului tradițional și o încheiere difuză. Sunt posibile, firește, și alte reprezentări. Depinde de ce ai găsit, ca să știi ce să cauți. Alte încercări pe această linie, făcând abstracție de cea a lui Mircea Vulcănescu, care îl precede pe Noica, nu ne sunt cunoscute. Noica însuși nu mai revine la sistemul schițat al rostirii filosofice românești, ci doar la părți ale acestuia, pe care le prezintă separat (*Sentimentul românesc al ființei* și *Devenirea întru ființă*).

Judecat ca atare, sistemul rostirii filosofice românești se dovedește simplist (față de sistemul lui Hegel de exemplu). Problema nu era însă aceea de a transcende universul culturii umane (de care a încercat să dea seama Hegel), ci de a înscrie rostirea filosofică românească, cu specificul ei, pe fluxul rostirii filosofice în genere.

Metodologic, este vorba de o investigație a limbajului conceptual, categorial al filosofiei, care, după Noica, nu poate fi, în nici un caz, redus la simbolizare și codificare. Or, atâta timp cât filosofia operează cu limbajul conceptual, Cantemir poate fi parafrazat și în acest domeniu: „din limbi străine să înveți filosofia, ca în limba țării tale să filosofezi". Dar aceasta înseamnă că, asemenea „Luceafărului", care subzista „uitat" în limba română, ar fi venit oricum o vreme când cineva se va fi învrednicit să scoată la lumină și substratul unei gândiri filosofice românești. I-a fost dat lui Noica s-o facă. Și a făcut-o într-un mod exemplar.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

14

SISTEMUL FILOSOFIEI PENTADICE

Filosofia pentadică este un sistem categorial-filosofic. El pune în evidență carențele filosofiei didactice, *disciplinare*, sistematice sau nesistematice, practicată în ultimele secole în țările occidentale, ca și în țara noastră; după 1821 în limba română, înainte, începând cu 1640, în greacă și latină, la Academiile Domnești de la București și de la Iași.

Perioada greco-latină de predare a filosofiei disciplinare a fost, cel puțin principial, *sistematică*, având ca model cursurile lui Theophil Coridaleu, ultimul comentator grec al filosofiei lui Aristotel. Se predau, după comentariile lui Coridaleu, următoarele discipline: logica, retorica, fizica, despre cer, despre naștere și pieire, despre suflet și metafizica. Ulterior, după model occidental (austriac, în special), fiecare profesor preda o altă disciplină, inspirându-se după autori diferiți, până între cele două războaie mondiale, când își preda propriul său curs sau propriile sale cursuri, elaborate și acestea ca discipline autonome, care nu se presupuneau unele pe celelalte.

Independent de modalitatea predării pe discipline disparate, s-a manifestat și tendința de elaborare a *sistemelor filosofice disciplinare*, în cadrul cărora, după Christian Wolff, se începea cu logica, după Herbart, cu psihologia, urmând disciplinele teoretice și apoi cele practice, mai nou cele fundamentale și apoi cele secundare, existând întotdeauna pericolul absolutizării uneia dintre discipline și chiar reducerea întregii filosofii la una dintre acestea care să le presupună sau să le cuprindă pe toate (*pars pro toto*).

Și filosofia *categorială* are o vechime considerabilă, dacă se acceptă ca pregătitoare modalitatea pitagoreică binară de clasificare a categoriilor filosofice sau cea pentadică a lui Platon, urmat de Aristotel, cu cele zece genuri de categorii, până spre mijlocul veacului al XIX-lea, când apare teoria categoriilor (*Kategorienlehre*), căreia Adolf Trendelenburg îi face o primă istorie remarcabilă. Dar istoria *sistemelor* categorial-filosofice începe cu Fichte, care, urmându-l pe Kant, acceptă clasificarea dialectico-triadică a celor patru genuri de categorii. Acestea, personificate, se produc unele din altele, prin punere, opunere și compunere (teză, antiteză, sinteză), acoperind toate domeniile realității și cuprinzând toate disciplinele filosofice, dar nu ca atare, ca discipline autonome, ci, cum zicea Hegel, în pura lor esențialitate, adică reduse la categoriile lor fundamentale. Dar *trecerea* de la o categorie la alta, făcând abstracție de *producerea* lor una din alta, înseamnă succesiune, ceea ce nu mai este corect, și chiar ierarhizare, implicit a disciplinelor corespunzătoare. Ca la Hegel, trecerea de la artă la religie și apoi la filosofie, care ar fi sinteza primelor două.

Dialectica triadică în genere, absolutizată, a condus la *sofismele metodologice*, care au şi discreditat-o. Nu poţi să împarţi fără rest totul la trei, chiar dacă împărţirea s-ar putea face de cele mai multe ori aşa. Sunt multe exemple din istoria filosofiei în care dialectica era binară, tetradică sau pentadică, fiecare dintre acestea fiind potrivită pentru domeniul la care a fost aplicată.

Dialectica în genere nu este însă acceptabilă, de la Kant citire, din perspectiva *intelectului* şi a *raţiunii*, ca facultăţi distincte ale gândirii, ci numai din perspectiva *speculaţiunii*. Spre deosebire de intelect sau inteligenţă, care se raportează la stări de fapt şi situaţii obiectuale, perceptibile senzorial, şi spre deosebire de raţiune, care se referă la esenţa neperceptibilă a obiectelor sensibile, speculaţiunea reproduce raporturile dintre categoriile general-filosofice. Cu timpul au apărut şi discipline logice specializate pentru fiecare facultate a gândirii: logica simbolică, pentru intelect, care tratează despre funcţii, relaţii şi operaţii cu forme logico-simbolice; logica tradiţională, clasică, pentru raţiune, care tratează despre noţiuni, judecăţi şi raţionamente, şi logica dialectico-speculativă, care studiază raporturile de contrarietate dintre categorii. Aceste discipline se exclud însă reciproc, iar reprezentanţii lor au pretenţia, prin absolutizarea uneia dintre ele, să o prezinte (în ciuda faptului că cele trei discipline se referă la domenii diferite, operează cu forme ale gândirii diferite şi se exprimă în limbaje diferite) drept singura valabilă pentru întregul domeniu al gândirii (*pars pro toto*). Situaţia este inadmisibilă, dar, având în vedere şi particularităţile psihice ale celor care o susţin (persoane inteligente, raţionale sau speculative), nu poate fi soluţionată decât în cadrul unui sistem logico-filosofic nerestrictiv, în care să poată fi elaborată o „logică integrală". Altfel, prin excluderea unei discipline logice, sunt excluse şi domeniile ontice la care aceasta se referă, ca şi disciplinele ştiinţifice sau filosofice corespunzătoare. Logica simbolică, de exemplu, referindu-se la stări de fapt şi situaţii obiectuale, ignoră aspectele neperceptibile, etice sau estetice, ale acestora. Alteori, fără să le ignore, le tratează într-o manieră necorespunzătoare, transformând, de exemplu, etica, într-o culegere de permisiuni şi restricţii, în maniera mecanicistă a intelectului, incompatibilă cu raţiunea de a fi (*ratio essendi*) a moralităţii. Cu atât mai evidente sunt intervenţiile de tip logico-simbolic sau logico-clasic în domeniile predilecte ale speculaţiunii, când este vorba despre procesualităţi infinite, despre transformare şi dezvoltare, în genere, despre devenire.

Speculaţiunea însă, chiar atunci când este acceptată, cu disciplina ei logică, numită de regulă „dialectică", are, la rândul ei, reprezentanţi care o consideră absolută şi valabilă în orice domeniu. Fiind legată etimologic de contrazicere (*dialegein*, în greacă) şi de *contradicţie* (*contradictio*, în latină), dialectica ar trebui să se refere numai la ziceri (dicţii). Or, în acest sens, dialectica a fost respinsă din perspectiva raţiunii, ca facultate a gândirii exprimabilă prin dicţii (cuvinte, propoziţii), datorită faptului că raţiunea nu permite principial (legea noncontradicţiei) apariţia situaţiilor dialectice. Aceasta a fost o restricţie instituită încă din antichitate, când dialectica avea doar sensul de discuţie în contradictoriu, dar nu de acceptare a enunţurilor contradictorii. Căci, dintre acestea, în conformitate cu legea amintită, unul trebuie să fie adevărat, iar celălalt fals. Dialectica propriu-zisă are doar o semnificaţie *negativă*.

Dialectica a fost legată de speculaţiune, la Kant de raţiunea speculativă, dobândindu-şi cu timpul şi o semnificaţie *pozitivă*, la Fichte, Schelling şi Hegel. Dar

aceştia, absolutizând-o, au considerat-o valabilă în toate domeniile, mai ales în cele ontice. Au apărut astfel sintagme ca „dialectică obiectivă", „dialectică a naturii", „contradicţii obiective", preluate ulterior şi în filosofia materialist-dialectică. Pe tărâm ontic nu există însă dicţii şi, ca atare, nici contradicţii. Kant însuşi observase, făcând distincţia între opoziţie (*Entgegensetzung*) şi contradicţie (*Widerspruch*), că opoziţia reală, obiectuală este fără contradicţie (*ohne Widerspruch*). Dar tocmai în acest domeniu s-a vorbit mai mult despre dialectică, ceea ce a condus la numeroase înţelegeri greşite. Pentru evitarea acestora este necesară introducerea unei terminologii adecvate. Respectând paralelismul termen grec (dialectică) – termen latin (contradicţie), obţinem: *antitetică* (gr. *antithesis*) şi *opoziţie* (lat. *oppositio*). Antitetica este, deci, metoda de studiu speculativ al opoziţiilor reale şi are un caracter incontestabil pozitiv, faţă de dialectică, de metoda de studiu speculativ al contradicţiilor, care, oricum, îşi menţine caracterul negativ.

Dar dialectica s-a impus, în mod firesc, şi ca metodă de studiu al raporturilor de contrarietate dintre categorii, dintre genurile supreme (*ta megista ton genon*), cum le zicea Platon. Însă nici în acest domeniu nu poate fi vorba despre contradicţii şi, prin urmare, nici despre dialectică. Contrarietatea (*enantiotes*) nu este opoziţie (*antithesis*), dar nu este nici contradicţie (*antiphasis*), căci nu presupune, ca ultima, raportul dintre afirmaţie şi negaţie. Păstrând paralelismul terminologic, obţinem perechea *enantiologie* (gr. *enantion*) sau, prescurtat, *antiologie* şi *contrarietate* (lat. *contrarietas*).

Cele trei metode speculative, cu aplicaţii în domenii diferite, sunt:

(1) *antitetica* pentru opoziţii;

(2) *dialectica* pentru contradicţii;

(3) *antiologia* pentru contrarietăţi.

Având în vedere faptul că dialectica are numai semnificaţie negativă din perspectiva logicii clasico-tradiţionale, iar antitetica şi antiologia n-au constituit obiecte speciale de studiu şi, cu atât mai puţin, din perspectiva logicii simbolice, s-ar putea considera, şi aşa se întâmplă de regulă, că dialectica în genere şi-a pierdut orice suport filosofic.

Pe de altă parte, reprezentanţii celor două variante ale dialecticii moderne, cea idealist-obiectivă, de sorginte hegeliană, şi cea materialist-dialectică, de sorginte mai mult sau mai puţin marxistă, identificând cele trei metode, dar mai ales (1) şi (2), în ciuda unor rezultate remarcabile, rămân vulnerabili chiar pe propriul lor teren, căci nu pot, nici măcar terminologic, să renunţe la pozitivizarea lui (2).

Este greu însă, din orice perspectivă, să se renunţe la termenul de „dialectică". S-ar putea opta pentru sintagma „dialectică speculativă", prin care să se înţeleagă în mod special (1) şi (3) cu evitarea lui (2). S-ar evidenţia astfel caracterul specific al speculaţiunii, ca facultate distinctă a gândirii, ca şi particularităţile domeniilor sale predilecte de referinţă: transcendenţa şi transcendentalitatea. Dar toate aceste distincţii devin operante numai în cadrul unui sistem cuprinzător în care să nu mai funcţioneze, cel puţin pentru faza actuală, direcţiile filosofice care alimentează acţiunea necruţătoare a principiului *pars pro toto*.

Filosofia pentadică este un sistem dialectico-speculativ (în accepţia menţionată şi numai în aceasta) care nu exclude însă nici perspectivele *intelectului* şi ale *raţiunii*, fără anularea sau dizolvarea lor într-o *speculaţiune* care le-ar cuprinde. Mai mult, filosofia pentadică nu se rezumă la cele *trei* facultăţi ale gândirii, ci tratează şi despre *două* facultăţi hibride: *intelectul raţional* şi *raţiunea speculativă*, adică despre *cinci* facultăţi ale gândirii, cu domeniile lor ontice de referinţă distincte, cu procesele psihice diferite care le determină şi limbajele speciale în care se exprimă.

Dialectica speculativă, şi numai aceasta, este *pentadică*. Ea sparge, în felul acesta, cupola transparentă, aparent neobservabilă, sub care şi-au clocit toate dialecticile restrictive germenii sofismelor metodologice. Dialectica speculativă pentadică este *dialectica maximală*. O eventuală dialectică hexadică este, cum observase şi Hegel, reductibilă la două scheme triadice, iar despre altele, cu mai mult de şase componente, nici nu s-a vorbit vreodată.

Ca maximală, dialectica speculativă pentadică, bine reprezentată de către Platon în raporturile antiologice dintre cele cinci genuri supreme, cuprinde explicit raporturi tetradice (*repaus, mişcare, acelaşi, altul*); triadice (*fiinţă, repaus, mişcare* sau *fiinţă, altul, mişcare*) şi binare (*mişcare, repaus* sau *acelaşi, altul*). Platon având pentru fiecare denumiri distincte: comunitate sau amestec: *koinonia, mixis*; participare (*methexis*) şi contrarietate (*enantiotes*). Ceea ce nu înseamnă, din perspectiva dialecticii speculative pentadice, ca şi din viziunea antitetică a lui Heraclit sau chiar a pitagoreicilor, că nu există şi scheme binare, triadice sau tetradice independente pentru domenii diferite ale căror componente nu pot fi multiplicate sau reduse fără comiterea unor erori, legiferabile prin sofismele metodologice. Aşa sunt binarităţile rigide, ca: mişcare–repaus; triade, ca: început–mijloc–sfârşit; tetrade, ca cele patru anotimpuri, sau pentade, ca cele cinci simţuri. Problema nu este numai aceea de recunoaştere a lor, posibilă doar în cadrul dialecticii speculative maximale, ci, mai ales, aceea de a nu le *exclude* unele pe altele sau de a nu le *reduce* unele la altele. Hegel recunoaşte, de exemplu, că dramele pasionale au o desfăşurare (chiar canonică) în cinci momente (componente structurale, părţi, acte), dar zice că acestea sunt reductibile la trei (cu simţurile omului sau degetele mâinii nu mai „ţine figura"). Raporturile opoziţionale din cadrul triadei hegeliene generalizate au condus la tot felul de butade, ca aceea referitoare la cineva care intervine între două persoane care se bat, fiind nevoit apoi să se bată cu fiecare în parte, iar câte unul dintre aceştia să încerce să-l împace cu celălalt. Există însă şi butade despre binarităţile absolutizate, cum ar fi aceea, preferată de către Constantin Noica, despre bătaia dintre doi lei, lăsaţi singuri în cuşcă. Ei se mănâncă reciproc până când vor rămâne în urma lor numai cozile ş.a.m.d.

Nuanţările antitetice şi antiologice ale dialecticii speculative pentadice permit, prin opoziţii şi contrarietăţi, reprezentări pentadice (pentamorfoze) ale oricăror domenii, în funcţie de categoriile fundamentale corespunzătoare acestora. Nu mai este vorba numai de lumi inteligibile, raţionale sau speculative, care să se excludă reciproc, ci, dimpotrivă, să se presupună, fără priorităţi, produceri sau autoproduceri.

Clasificarea categoriilor nu înseamnă neapărat şi ierarhizarea lor. Dar este evident că unele se presupun reciproc, ca: finitul şi infinitul, iar una dintre ele, în terminologia lui Mircea Florian, este recesivă. Constantin Noica vorbea despre

„contradicții unilaterale", prin care s-ar anula și efectul „distructiv" al butadei cu bătaia dintre lei. În cadrul filosofiei pentadice, categoriile nu mai sunt studiate „tabelar", prin înșirare sau enumerare, dar nici deductiv sau productiv, pornind de la una singură sau de la mai multe, ceea ce înseamnă evitarea raportărilor arbitrare dintre ele.

Clasificarea corectă evidențiază însă, cu numeroase argumente istorico-filosofice, existența unor *supercategorii* prioritare. Ceva asemănător s-a întâmplat și cu predicamentele aristotelice, care, fără vreo intenție deductivă, au fost completate cu ante-predicamente și post-predicamente.

Supercategoriile, ca ante-categorii: *Unum, Totum, Infinitum, Aeternitas, Absolutum*, nu mai au referințele obișnuite la ceva exterior acestora, ca domeniile categoriilor, ci se exprimă pe ele însele (sunt autologice), presupunându-se însă reciproc, dar nu recesiv și nici unilateral. Ele, în plus, alcătuiesc, ceea ce s-a numit, încă din antichitatea greacă (de la *hypokeimenon*), *Subsistența*, ca *primă* categorie fundamentală a filosofiei pentadice. Pe de altă parte însă, Subsistența, cu toate, cu unele, uneori și cu altele (*Bonum, Verum* etc.), dintre supercategorii, este, ca Transcendență și Transcendentalitate, *ultima* sau printre ultimele categorii fundamentale ale filosofiei, obținută pe calea *regresivă* a reîntoarcerii spre începuturi. Dar astfel, Începutul coincide cu Sfârșitul și, în accepție de Supersistență Divină, este Alpha și Omega. Dar și aici, pentru desăvârșirea clasificării pentadice a componentelor Subsistenței, alături de Supersistență, Transcendență și Transcendentalitate, trebuie menționate Proto-sistența și Epi-sistența. Acestea sunt coordonatele dialectico-speculative pentadice, cu ajutorul cărora poate fi determinată *Existența*.

Existența înseamnă manifestarea Subsistenței, dar nu oricum, oriunde și oricând, ci numai față de persoana umană în genere, adică „aici și acum", pe această „scenă", care este Pământul și Universul înconjurător, și pentru spectatorii care am fost și mai suntem încă noi, și, cel puțin cu certitudine până acum, *numai* pentru noi. Ceea ce înseamnă că Existența este, și nu poate fi altfel, decât o categorie relativă. Faptul că se poate vorbi și despre o Existență în genere, făcându-se abstracție de persoana umană, nu mai ține de Existența nemijlocită, adică de manifestarea directă a Subsistenței „în fața" organelor noastre de simț, ci de „prelungirea" acestora prin tot felul de considerațiuni, uneori mistice, alteori științifice sau pretins științifice, adică de *Realitatea* pe care o tot concepem și o reconcepem noi despre ceea ce ar fi fost *înainte* de apariția omului și despre ceea ce ar fi *după* dispariția lui. Realitatea este însă mereu alta, pe când Existența rămâne aceeași, ca sistemul solar, indiferent de concepțiile noastre despre el sau de schimbarea acestor concepții.

Componentele schimbătoare ale Realității, care diferă de la o epocă la alta, de la o societate la alta și chiar de la un om la altul, în funcție de cunoștințele acestuia și de capacitățile sale, sunt: Adevărul, Frumosul, Binele, Dreptatea și Libertatea. Ele se referă, ca și Realitatea în genere, la Existența nemijlocită, dar nu direct, ci prin intermediul *Ființei*. Pentru ca ceva să *devină* frumos sau bun trebuie ca, în prealabil, să *fie*. Ceea ce există poate să fie sau să nu fie. Și dacă nu este pentru cineva (persoană umană), rămâne ca și când n-ar exista. Teoria ființei presupune studiul lui *cum este* (Fenómenul), *ce este* (Esența), *de ce este* (Temeiul), *cum este ceea ce este* (Descripția) și *de ce este așa cum este* (Prescripția).

Pe baza identității tradiționale dintre Ființă și gândire, la nivelul Ființei intervin și teoriile specializate ale facultăților gândirii, amintite deja (Intelectul, Rațiunea, Speculațiunea, Intelectul rațional și Rațiunea speculativă). Fiecare dintre acestea contribuie, cu pondere diferențiată, la elaborarea teoriilor științifice, canoanelor artistice, dogmelor etice, legilor juridice și doctrinelor politice.

În fine, prin intermediul Realității se construiește *Existența reală*, adică o Existență transformată în conformitate cu *Adevărul* dintr-o anumită perioadă istorică, pe baza cunoștințelor științifice, până la, în zilele noastre, elaborarea tehnicii moderne capabile să determine chiar distrugerea întregii Existențe, care, între timp, se face tot mai *frumoasă*, cel puțin pe alocuri și pentru o parte dintre locuitorii planetei noastre, după cum și viața unora devine tot mai *bună*, au tot mai multe *drepturi* și mai multe *libertăți*. Tehnica, Arta, Moralitatea, Justiția și Politica sunt principalele categorii ale Existenței reale.

În cadrul filosofiei pentadice nu se întreprinde în mod special o critică la adresa consecințelor nefaste, deși le semnalează, pe care le poate avea sau chiar le are construcția modernă a Existenței reale (Lumea contemporană), dar este sugerată posibilitatea revizuirii permanente a acestei construcții prin redevenirea ei, cel puțin din perspectiva filosofiei pentadice, într-un fel de *Existență de ordinul doi* sau *Superexistență*, supusă aceloraşi procedee sistematice ale unei deveniri întru, de data aceasta, o *Ființă de gradul al II-lea*. Căci, așa cum am spus-o și cu alte ocazii, noi nu gândim numai *altceva*, ci, mai mult sau mai puțin, gândim și *altfel*. Acesta este și avantajul filosofiei pentadice, de a nu rămâne închisă, ca sistemele de filosofie clasică, ci de a-și acumula în permanență, pornind de la o Superexistență, vizibilă deja, materia sporitoare de investigație a gândirii, care nu se mai are numai pe sine ca obiect și care nu mai poate să rămână la sine, căci s-a și realizat în parte, făcând vădite semnele unei *Superexistențe reale*, greu de imaginat, până mai zilele trecute, chiar de către scriitorii extravaganți de povestiri fantastice.

Faptul că Superexistența reală va trece la rândul ei pe prima poziție, va necesita, ceea ce se petrece deja în zilele noastre, cunoștințe serioase pentru a fi gândită, înțeleasă etc. și stăpânită. Cu toată pregătirea noastră și chiar a specialiștilor tradiționali, neimplicați direct în mecanismele (tot mai secrete) de producere a tehnologiilor „de vârf", suntem la fel de intrigați în fața unor mașini, aparate, arme etc., ca și aborigenii australieni, din filmul *Mondo cane*, în fața avioanelor americane, pe care, deși le considerau un fel de zeități necunoscute, bănuiau, ca și noi, de altfel, că s-ar putea să le aducă multe necazuri. Ceea ce, în cazul lor, s-a și întâmplat.

Filosofia în genere nu ne ferește de necazuri; chiar tradițional, nu ne învață ce să facem, ci doar ne oprește, ca Daimonul lui Socrate, de a face ceea ce nu trebuie, dar ne oferă totuși, fără să intre în amănunte inutile, cel puțin filosofia pentadică, o imagine a întregului, în pura sa esențialitate, pe trepte categoriale, de la ceea ce ne-a fost dat, fără să știm de ce, spre ceea ce am reușit să facem și am putea să mai realizăm încă, înainte de a ni se lua, din motive la fel de necunoscute, totul. În rest, numai Divinitatea știe de unde vine și unde se duce.

VI

PROBLEME DE ISTORIA LOGICII

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Elemente speculative în gândirea vechilor egipteni / 413
2. Probleme logiciste, formaliste şi intuiţioniste în filosofia greacă / 417
A. Matematismul pitagoreic / 422
B. Logicismul eleat / 426
a. *Xenophanes* / 426
b. *Parmenides* / 428
c. *Zenon şi paradoxele eleate* / 430
C. Formalismul platonic / 433
a. *Soluţia platonică a paradoxelor eleate* / 433
b. *Formalism platonic şi modele formale* / 435
D. Teoria platonică a demonstraţiei / 438
E. Intuiţionismul aristotelic / 440
a. *Soluţia aristotelică a paradoxelor eleate* / 440
b. *Problema continuului şi principiile pitagoreice* / 441
c. *Problema infinitului şi principiile logice* / 442
d. *Critica formalismului platonic* / 445
e. *Constructivismul aristotelic* / 446
1) *Teoria aristotelică a intuiţiei şi problema numărului* / 446
2) *Teoria aristotelică a demonstraţiei* / 448
3. Specificul raţionamentelor deductive stoice / 453
4. Hegel şi filosofia indiană / 464
5. Orizonturi structurale şi viziuni istorice ale logicii la Athanase Joja / 468
6. Logica tradiţională din perspectivă modernistă / 476
7. *Pars pro toto* în istoria filosofiei / 480
8. Suportul ontic al doctrinelor logice / 486

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1

ELEMENTE SPECULATIVE ÎN GÂNDIREA VECHILOR EGIPTENI

Nutrind o admirație exagerată față de grecii antici, față de cultura și filosofia lor, Hegel se încadrează între savanții care au generat și întreținut conceptul de „miracol grec", uitând propriile mărturisiri ale grecilor despre învățăturile dobândite de aceștia de la preoții egipteni, de la vecinii lor orientali din Asia Mică, chiar de la traco-geți, ca Orfeu și Zalmoxis, și, firește, de la populațiile prearіene de tipul cretanilor. Dar Hegel, independent de cunoștințele limitate ale vremii despre aceste populații, le ignoră principial. Astfel, menționând că Pitagora a petrecut timp îndelungat în Egipt, el afirmă totuși că „nu trebuie să căutăm mari cunoștințe științifice la egipteni și nici să credem că Pitagora și-a câștigat știința de la ei". Ce căuta atunci în Egipt?

Pe de altă parte, nici astăzi nu s-au găsit explicații plauzibile pentru construcțiile monumentale egiptene, pe care le imitau în mic cele grecești, ca și pentru numeroase alte urme materiale care presupun cunoștințe științifice extrem de avansate. Despre concepțiile lor filosofice știm însă și mai puțin.

Trăind în vecinătatea Nilului este ușor să ne imaginăm că elementul apă (*Nun*) putea să devină primordial, dar ne este mai greu de imaginat un zeu cu *dublă identitate, Atum-Re*; primul, *Atum*, producându-se pe sine însuși ca *Re*. Ce ar fi zis Hegel despre această formă de autoînstrăinare pe care o practică în viziunea sa chiar Spiritul? Conform căror reguli ale „intelectului abstract" gândeau egiptenii când își imaginau și exprimau asemenea situații care încălcau în mod evident legea elementară a identității? Spunem „situații", deoarece nu este aceasta singura. Zeul *Ptah* se dovedește a fi și *tatăl* și *mama* lui *Atum*, care se naște ca un al treilea, dintr-o *autodedublare* a părintelui unic. Un al treilea care nu este însă diferit de primii doi și nici de apa primordială. Aceasta (*Nun*), ca activă (*Ptah*) se dedublează în genere în gândire (*Toth*) și vorbire (*Horus*), care sunt de asemenea și identice, gândirea fiind legată de interiorizare (inspirație), iar vorbirea de exteriorizare (expirație). Ultima este aceea prin care *Atum-Re*, ca și *Ptah* creează lumea, din sine însuși, printr-un fel de multiplicare de sine prin sine de tipul masturbației sau expectorației.

Aici Hegel ar fi fost încântat de apariția identității gândire-cuvânt, de tipul *logos*-ului primordial (*en arche en ho logos*). Oare Spiritul nu este mai întâi gândire categorială în *Logica* lui Hegel, respectiv în propria sa interioritate, pentru a se manifesta apoi, dedublându-se în exterioritatea sa, ca natură? El nefiind însă, ca al treilea, decât identitatea primilor doi?

La vechii egipteni nu este vorba de constatarea unor fenomene cu aspecte speculative şi de exprimarea lor, ci de *inventarea* acestora şi de conceperea lor ca posibile prin intermediul unei gândiri-vorbire cu caracteristică obiectiv-constructivă, a cărei menire este să *facă* lumea, nu să gândească şi să exprime o lume *gata făcută*. Oricum am numi această gândire, ea nu ţine de intelect sau de raţiune, iar vechii egipteni erau dotaţi cu această facultate ca şi Hegel, fără să fi trecut însă ca acesta prin Şcoala filosofiei clasice germane.

Ceea ce s-a menţionat aici, într-un mod foarte sumar, a fost exprimarea gândirii speculative egiptene în limbajul nostru uzual, pe baza unor relatări *despre* aceasta. Putem discuta însă şi despre semnificaţiile multiple ale acestei gândiri.

Pe plan *ontic* este vorba, de domeniul *transcendenţei*, de deplasarea discuţiei de la prezent către trecutul îndepărtat, până la începutul lumii. Numai că drumul ne este prezentat *invers*, de la trecut către prezent. Transcenderea nu priveşte numai timpul, ci şi transformările spaţiale ale lumii, care nu puteau să fi fost de la început aşa cum sunt astăzi. Mecanismul regresiei este, firesc, de la complex către simplu, spre găsirea unui suport substanţial, care se presupune a fi *apa*, cea care întreţine viaţa. Ne putem imagina că mersul regresiv nu presupune nimic speculativ.

Drumul însă de la transcendenţă către existenţă, către lumea aşa cum este, nu mai e nici *observabil* şi nici *deductibil*. Mai mult, nu mai este nici *verificabil*. Este verosimil deci ca lucrurile să se fi petrecut *atunci* şi *acolo* altfel decât *aici* şi *acum*. Or, vechii egipteni, ca şi alte populaţii din trecut, mai mult sau mai puţin civilizate, s-au dovedit că au capacitatea de a-şi imagina mersul lucrurilor şi *altfel*. Au *meditat* asupra acestora, căci nu le puteau percepe, şi au ajuns la o anumită *revelare* a lor.

Revelaţia depinde în mare măsură de punctul de plecare al drumului regresiv, la care trebuie să se şi *reîntoarcă*. Ea este o revelaţie acceptabilă, dacă nu conduce la altceva decât ceea ce se ştie şi se crede că există realmente.

În cadrul concepţiilor primitive sau improvizate, lucrurile se pot petrece *la fel* în transcendenţă, ca şi în existenţă, prima nefiind altceva decât o simplă prelungire sau extindere a celei din urmă la o scară mai întinsă sau mai redusă. Aici avem de-a face, într-adevăr, cu concepţii bazate pe intelect şi raţiune. Cu toate acestea, există zone, ca să zicem aşa, *naturale* de transcendere a existenţei, legate de naştere şi moarte, de intrarea şi de ieşirea din viaţă, care, oricât de simplu ar fi interpretate, sunt înconjurate de mister, de neobişnuit, şi trezesc mirare sau spaimă. Meditaţia asupra acestora devine obsedantă şi este însoţită adesea de viziuni revelatoare, în stare de veghe, la persoane cu calităţi psihice transpersonale, în transe hipnotice sau în somn, la persoanele obişnuite. Or, revelaţiile acestea presupun o altă modalitate de gândire, şi anume speculativă.

În cazul de faţă, putem observa încercarea de transpunere a gândirii speculative în terminologia gândirii curente. Substanţa primordială şi ipostazele ei au *nume proprii* şi sunt *personificate*, în cel puţin două privinţe: par dotate cu intenţionalităţi şi stabilesc între ele relaţii de filiaţie. Din această cauză, raporturile lor de natură speculativă au un caracter straniu faţă de relaţiile de filiaţie prin care sunt exprimate. În orice caz, nu se poate susţine că relaţiile de filiaţie au fost determinante, căci, în acest caz, nu s-ar fi ajuns la stranietăţile amintite. Regresia se

putea opri la perechea pe care o alcătuieşte pământul (*Gheb*) şi cerul (*Nut*), ca tată şi mamă ai lui *Osiris*.

S-ar putea considera totuşi că, pe cale regresivă, se poate ajunge, prin transcendere, la situaţia unui strămoş singular, care practică creaţia prin masturbare sau expectoraţie, dar acesta este numai o modalitate de exprimare a situaţiei creative bazată pe gândire şi vorbire, legate şi acestea, prin interpretare antropomorfă, de inimă şi limbă, care sunt organe omeneşti. Dar totuşi, cine creează oare ceva numai prin gândire şi vorbire?

În plus, gândirea şi vorbirea sunt şi ele personificate (*Toth* şi *Horus*), dar şi identificate una cu cealaltă, ca şi cu *Ptah* din care provin.

Interpretarea creativă a vorbirii şi a cuvântului în genere apare la multe populaţii primitive şi se regăseşte şi în religia creştină. Ea pare legată de inversarea raportului cuvânt-lucru, din cadrul denominării. Noi spunem „cal" despre un anumit animal, în aparenţă, fiindcă el *este cal*, deci cineva a trebuit să-l facă astfel încât să corespundă acestei denumiri, la fel ca Dumnezeu, care *a zis* să se facă lumină şi *s-a făcut* lumină şi a văzut că aceasta este bună, adică fenomenul creat corespunde cuvântului-gând care l-a precedat.

Fiind vorba, *metodologic*, de parcurgerea drumului invers, de la transcendenţă la existenţă, apare şi inversarea gnoseologică a raportului dintre gândire şi, respectiv, vorbire şi lucrurile existente. Aceasta, până în momentul instituirii lor. Situaţie la care ar subscrie şi Hegel, cu adaosul aparatului conceptual pe care l-ar conţine gândirea-vorbire înainte de a se manifesta ca natură. În aceasta rezidă reproşul său principial de *abstractitate* pentru astfel de concepţii, căci ele fac dintr-o gândire-vorbire *simplă* demiurgul naturii atât de complexe. Altfel spus, gândirea ar trebui mai întâi să se producă pe sine în toată complexitatea ei conceptuală şi abia apoi să producă natura. Dar şi lui Hegel i se poate reproşa că, în ciuda complexităţii şi a concretitudinii pe care şi-o dobândeşte Ideea absolută la finele logicii, ea se manifestă ca Natură începând cu aceeaşi abstractitate. „Prima determinaţie a naturii, adică determinaţia ei nemijlocită este universalitatea abstractă a fiinţării ei afară din sine", cu toate că Ideea absolută de la care se porneşte era concretul prin excelenţă.

Afară de aceasta, Hegel însuşi purcede în logică de la Fiinţa pură, pe care o consideră cea mai simplă, cea mai săracă şi cea mai abstractă, fără ca prin aceasta, chiar în interpretarea lui, să se rămână la identitatea rigidă a intelectului. Adică, oricât de abstractă este Fiinţa pură, ba chiar *datorită* acestei abstractităţi, ea se identifică exact cu opusul ei, cu Nimicul, ceea ce nu s-ar fi putut petrece dacă nu era atât de abstractă.

Or, şi doctrinele primitive pornesc de la ceva simplu, dar în orice caz mai concret decât Fiinţa pură = Nimic a lui Hegel, care ne dovedeşte însă că poate fi gândit la fel de speculativ ca şi Fiinţa pură. Tocmai simplitatea îi conferă această posibilitate, de a se transforma pe sine în altceva, rămânând totuşi, în acelaşi timp, el însuşi. Ceea ce încalcă în mod evident principiul identităţii.

Indiferent de formulare, putem zice că „*Atum* se dedublează pe sine în *Atum* şi *Re*" sau „*Atum* se produce pe sine ca *Re*", după ce s-a produs în prealabil pe sine din sine, exprimările nu concordă cu restricţiile identităţii. În plus, vechii egipteni

aveau o serie de şapte divinităţi „care sunt prezentate ca forme identice cu *Ptah*". Un alt caz de „identificare dusă la extrem" este aceea în care părţile din trupul zeităţii primare sunt personificate şi identificate cu câte o divinitate secundară. Este demn de remarcat aici faptul că printre părţile acestei divinităţi („*Re*, cel care a dat nume părţilor corpului său şi a creat zeii din succesiunea sa") se numără şi divinitatea însăşi: „faţa mea este *Re*", ceea ce conduce la formularea după care *întregul se identifică cu una dintre propriile sale părţi*. Or, toate acestea nu erau numai exprimate, ci erau şi gândite, şi anume într-un mod care nu era nici pe departe corespunzător principiilor intelectului şi ale raţiunii.

S-a vorbit despre aşa-numita „mentalitate primitivă", care, în viziunea lui Lévy-Bruhl, ar opera cu astfel de identificări: „În reprezentările colective ale mentalităţii primitive, obiectele, fiinţele, fenomenele pot fi, într-un mod de neînţeles pentru noi, în acelaşi timp ele însele şi altceva decât ele însele". Aici apare însă un „pot fi" care este de mare importanţă. Ele *pot fi* astfel gândite (reprezentate) numai în anumite împrejurări *speciale* care au, în mod evident, semnificaţie speculativă, adică se referă la situaţii ontice transcendente (strămoşi comuni, comunitate imemorială de convieţuire, legături totemice etc., legate toate de un trecut îndepărtat), au avut o motivaţie, pe care uneori n-o mai pot reconstitui, dar care se leagă de un imperativ divin, reprezintă un mod de gândire însoţit de o puternică încărcătură sentimentală (frică sau iubire). În plus, şi acest lucru este esenţial, în activitatea cotidiană, practică, nu se întâmplă niciodată astfel de identificări, ci, dimpotrivă, acţionează cu o deosebită putere facultatea intelectivă de discernământ, care are anumite caracteristici prenoţionale. Primitivii disting în cadrul unor noţiuni generale, la care uneori nici nu se ridică, o mulţime de specii şi subspecii, pe care nu reuşesc să le identifice prin trăsături evident comune (muşcăturile animalelor cu care vin în contact, de exemplu), fără să mai vorbim de diferenţierea netă a speciilor (de plante şi animale), împrejurare în care orice confuzie, să nu mai vorbim de identificare, ar deveni fatală. Primitivul se poate identifica pe sine cu un papagal şi poate să aducă multe argumente în această direcţie, chiar comportamentale, dar în activitatea lui obişnuită nu va confunda niciodată papagalul sau pe sine cu altceva decât sunt fiecare.

Mai trebuie adăugat faptul că „mentalitatea primitivă", sau oricum i-am zice, nu trebuie considerată, în nici un caz, „gândire prelogică". Dacă se face o distincţie adecvată între intelect, raţiune şi speculaţiune, cel puţin pe baza exemplelor menţionate în acest context, se poate aprecia că primitivii sunt deosebit de *inteligenţi* şi se descurcă, în mediul lor, mult mai bine decât orice persoană civilizată. Acelaşi lucru se poate spune şi despre dotarea lor speculativă, adăugându-se faptul că cele două (inteligenţa şi speculaţiunea), considerate de către Hegel cu totul opuse, pot funcţiona într-o perfectă concordanţă, dacă sunt înţelese corect, adică avându-şi fiecare domeniul specific de aplicabilitate. Aşa se explică de ce primitivul poate să comită orice identificări pe plan transcendent-speculativ, dar să fie extrem de riguros pe plan practic-intelectiv. În privinţa raţiunii se poate considera, tocmai din cauza gradului scăzut de abstractizare şi generalizare al noţiunilor, că sunt deficitari, ceea ce infirmă consideraţiile lui Hegel. Dar, în orice caz, vechii egipteni nu pot fi asimilaţi populaţiilor primitive, chiar dacă aspectele speculative ale gândirii lor ar avea rădăcini mult mai îndepărtate în timp.

2

PROBLEME LOGICISTE, FORMALISTE ŞI INTUIŢIONISTE ÎN FILOSOFIA GREACĂ

Fiecare perioadă din istoria filosofiei are particularităţile ei şi reprezintă un întreg original, chiar şi atunci când creatorii perioadei respective îşi propun, conştient sau nu, reeditarea unor vechi filosofii. Neopozitivismul nu reprezintă numai o reeditare a pozitivismului, după cum nici neoplatonismul nu reprezintă o simplă reeditare a platonismului. Situaţia este cu atât mai evidentă în cazul neointuiţionismului, căci practic acesta nu actualizează nici o doctrină precisă care ar putea fi numită intuiţionism (Neointuiţionismul nu are nici o legătură cu intuiţionismului H. Bergson).

Cu toate acestea, există ceva, anumite note comune sau cel puţin analoge care să permită apropierea unor doctrine despărţite, uneori, prin mari distanţe în timp. În unele cazuri asemănarea este însă de-a dreptul surprinzătoare.

În legătură cu neointuiţionismul a devenit deja un loc comun faptul că tezele lui fundamentale poartă asupra unor *probleme* dezbătute pe larg în istoria filosofiei şi mai mult, tratate uneori în aceeaşi *manieră*. Este vorba în special de probleme care apar în filosofia lui Aristotel, a lui Descartes şi cea a lui Kant.

Pe de altă parte, neoplatonismul îşi revendică probleme (şi maniera de a le aborda) platonice. E. W. Beth găseşte teze fundamentale care sunt comune doctrinei lui Platon şi teoriei lui Hilbert; aceeaşi apropiere o face St. Körner între platonism şi formalism în genere.

În privinţa logicismului, care constituie fundamentul teoretic al neopozitivismului, se face adesea legătura între paradoxele logiciste şi cele eleate. Apoi se consideră că legătura directă dintre doctrina lui Leibniz şi logicismul propriu-zis a fost zădărnicită doar de un accident istoric. O. Becker face, pe de altă parte, o legătură directă între Russell şi Hume, ceea ce susţine indirect şi M. Black.

Realitatea este că, privită din punct de vedere modern, filosofia, chiar cea din antichitate, oferă perspective nebănuite cercetătorului actual. Este drept că uneori se exagerează; doctrina anticului este adesea *redusă* la această „perspectivă nebănuită", ceea ce nu este corect. Uneori i se atribuie lui Aristotel, de exemplu, intenţii pe care era imposibil să le aibă, ca apoi să fie criticat pentru „inconsecvenţă" faţă de aceste intenţii fictive în fond. Din acest punct de vedere, se poate ajunge la situaţia în care se caută cu orice preţ probleme moderne la cei vechi. Se conchide uneori fără temei că gândirea celor din urmă conţinea „rudimente" de gândire modernă şi uneori filosofi de talia lui Aristotel sunt consideraţi „naivi".

Pe de altă parte, există şi pericolul invers, acela de a exagera importanţa modernă a unor filosofi care, în mod raţional, era imposibil să gândească în spirit modern.

Există într-adevăr probleme comune oricărei perioade filosofice şi chiar modul în care acestea sunt tratate le este comun. Pe baza acestor comunităţi pot fi împărţite filosofiile în idealiste sau materialiste, dialectice sau mecaniciste, empiriste sau raţionaliste ş.a.m.d. Nu trebuie uitat însă faptul evident că aceste clasificări au semnificaţii diferite în fiecare perioadă.

Perioada antică este o perioadă în care primează *ontologia*, în care toate problemele au mai mult sau mai puţin un iz ontologic. Perioada raţionalismului modern (Descartes, Spinoza, Leibniz) are un evident caracter *metodologic*. Aici este importantă metoda şi totul este subordonat ei, în timp ce perioada criticismului kantian este una *gnoseologică*. Abia în zilele noastre primează *logicul*.

Din această cauză, *aceeaşi problemă*, cum ar fi de exemplu *intuiţia*, tratată *în aceeaşi manieră* raţionalistă apare în *patru* ipostaze diferite: La Aristotel, Descartes, Kant şi Brouwer. Faptul că toţi aceştia au acordat un rol privilegiat intuiţiei (au absolutizat mai mult sau mai puţin rolul acesteia) a făcut c a doctrinele lor să fie numite *intuiţioniste*. Este evident însă că aici este vorba de *patru* tipuri *diferite* de intuiţionism. Acelaşi lucru poate fi spus despre logicism, care poate fi rezumat drept tendinţă de absolutizare a logicului. În antichitate logicului îi era subordonat ontologicul cu care era de altfel identificat („Este acelaşi lucru a gândi şi a fi", spunea Parmenides); la Leibniz, logicului îi este subordonată metoda, care se transformă în calcul logic; logicismul modern subordonează logicii matematica şi pe această bază ştiinţele exacte (neopozitivismul). Dar este evident că în ultimul caz însăşi logica în discuţie este *alta* decât cea din cazurile precedente. Este vorba într-adevăr de logicism, dar *nu de acelaşi* tip de logicism.

Despre formalism se poate spune acelaşi lucru. Şi Platon şi formaliştii vorbesc de forme ideale care trebuie să fie justificate prin sine, deoarece nu depind de nimic altceva. Dar formele platonice sunt idealizări ale formelor ontologice şi chiar dacă ar exista în sine (αὐτὸ καθ' αὑτό), „separate", cum consideră Aristotel, de lucrurile sensibile, ele rămân totuşi forme ideale ale acestora, pe când formele ideale ale modernilor (clasificate de St. Körner în: *concepte ideale* ca: infinităţi actuale, numere transfinite; *propoziţii ideale* ca axioma alegerii, a rezolvabilităţii şi *inferenţele ideale,* care operează cu forme ideale) sunt, în primul rând, forme ideale matematice, care, în al doilea rând, nu mai au nici o legătură cu lucrurile sensibile. În ambele cazuri este vorba de un formalism autentic, de absolutizarea unor forme, dar statutul ontologic al acestora este cu totul altul.

A cerceta deci tipurile istorice de intuiţionism presupune un punct de vedere modern căruia trebuie să-i fie *subordonate* intenţiile cercetării, tot aşa în cazul tipurilor istorice de logicism şi formalism. Asemenea încercări au fost făcute deja. Din păcate, *întreaga* istorie a logicii a fost reconsiderată *numai „from the modern standpoint"*, ceea ce a făcut ca perioade întregi din istoria logicii să fie disprețuite sau ignorate pe motivul că nu conţin idei moderne. Pe de altă parte, chiar operele

filosofilor „interesanţi" au fost studiate numai parţial, aşa cum s-a întâmplat cu opera lui Aristotel, formându-se astfel o părere incompletă şi uneori chiar greşită despre valoarea lor. Aceste studii au avut în vedere numai schiţarea tipurilor istorice de logicism şi formalism. Nu este cunoscută încă nici o încercare al cărei obiectiv să-l constituie cercetarea lor sistematică.

În ce priveşte logicismul şi formalismul, fără o diferenţiere strictă a lor, lucrările lui Bocheński (*Formale Logik*) şi W. & M. Kneale (*The development of logic*) reprezintă realizări magistrale pe această linie. Ele suferă însă, în mod evident, de lipsa menţionată deja. În plus, ignorarea *totală* a tipurilor istorice de intuiţionism a determinat lacune serioase. Cu toate că W. & M. Kneale, spre deosebire de Bocheński, care consideră că istoria logicii începe cu Socrates[1], acordă importanţă şi filosofiei pitagoreice. Şcoala eleată este tratată superficial în ambele cazuri, deşi concepţia eleată are vădite caracteristici logiciste.

Încercarea lui O. Becker (*Fundamentele matematicii*) evidenţiază semnificaţia intuiţionistă a filosofiei lui Aristotel[2] şi marchează contribuţia excepţională în istoria fundamentelor matematicii a Şcolii eleate, cel puţin în persoana lui Zenon. El lasă să se înţeleagă că selectarea unor texte izolate din operele filosofilor nu înseamnă, ca la Bocheński, reducerea întregii lor concepţii la ideile, uneori accidentale, cuprinse în aceste texte. Lucrarea lui fundamentală conţine însă prea multe amănunte de istoria matematicii care pun în umbră tendinţele logiciste, formaliste şi intuiţioniste din istoria filosofiei.

O încercare asemănătoare face E. W. Beth (*The Foundations of Mathematics*), care, în cadrul şcolii eleate, atrage atenţia şi asupra lui Parmenides şi Melissos. La el capătă contur ideea diferenţierii dintre Şcoala eleată ca orientare de tip logicist, platonismul ca orientare formalistă şi aristotelismul ca orientare intuiţionistă. El insistă în special pe caracterul formalist (à la Hilbert) al platonismului[3] şi pe analogia dintre paradoxele logiciste şi cele eleate[4]. Din păcate, ignoră însă cu totul celelalte perioade istorice, sărind de la greci la Kant. Expunerea de faţă nu va urmări numai aspectele pur logice ale problematicii, cum s-a procedat în istoriile moderne ale logicii. Pe de altă parte, nu vor fi tratate probleme pur matematice, cum s-a procedat în istoriile privind fundamentele matematicilor în genere.

Se va urmări îndeosebi specificul fiecărui tip de intuiţionism, logicism şi formalism. Uneori trăsăturile caracteristice vor fi destul de vag exprimate de autorii cercetaţi, alteori ele vor rezulta numai prin interpretare, drept consecinţe logice ale unor teze care aparent nu au nici o legătură cu problema în discuţie.

Subliniem faptul că aici nu este vorba nici de o istorie a logicii, nici de o istorie a filosofiei. Aici nu interesează ideile filosofilor ca atare, ci *semnificaţia logicistă, formalistă sau intuiţionistă a acestor idei*. Se înţelege că ideile în sine

---

[1] *Cf.* J. M. Bocheński, *Formale Logik*, Freiburg-München, 1970, p. 31 şi *Ancient formal logic*, Amsterdam, 1951, p. 9.

[2] Vide şi O. Becker, *Măreţia şi limitele gândirii matematice*, Bucureşti, 1968, p. 93.

[3] *Cf.* E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, Amsterdam, 1965, p. 14 şi p. 223–224.

[4] *Ibidem*, p. 492.

pot avea şi alte semnificaţii, care trebuie menţionate într-o istorie a filosofiei, dar care aici nu ar prezenta nici un interes.

Subliniem de asemenea faptul că operele filosofilor în discuţie *nu pot fi reduse* la ideile menţionate aici. Eleaţii nu au fost logicişti, Platon nu a fost formalist, Aristotel nu a fost intuiţionist, dar în operele lor pot fi întâlnite, mai mult sau mai puţin izolat, idei *de tip* logicist, formalist sau intuiţionist. Noi vorbim despre „intuiţionismul aristotelic" nu despre „intuiţionistul Aristotel". În operele filosofilor, despre care va fi vorba, se găsesc şi idei contrare celor care vor fi discutate. Intuiţionismul aristotelic este dublat de un „formalism aristotelic"; ele nu se exclud, ci se completează reciproc, deoarece privesc domenii diferite ale filosofiei. Dacă este vorba, de exemplu, de domeniul silogisticii, aici domină evident analiza formală şi nu pot fi întâlnite elemente intuitive.

De regulă se va face abstracţie de ideile contrare celor în discuţie. Cauza o constituie faptul că aici se urmăreşte o anumită *evoluţie* a ideilor, *legătura* lor în cadrul unei problematici *comune*. Nu prezintă interes ideile izolate, care nu au generat *conflicte* între diferitele tipuri de logicism, formalism şi intuiţionism.

Cu câteva excepţii, pe care vom încerca să le justificăm, analogiile, asemănările dintre diferitele tipuri istorice de logicism, formalism şi intuiţionism sunt cunoscute deja. Ceea ce se încearcă aici este sistematizarea şi prezentarea lor *in extenso*.

Necesitatea acestei prezentări istorice constă în convingerea că, tot atât de importantă ca tratarea istoriei filosofiei şi a logicii *din punct de vedere modern*, deci descoperirea semnificaţiilor moderne ale vechilor idei, este şi tratarea inversă a problemelor moderne *din perspectiva evoluţiei istorice* a ideilor care le-au generat. Prezentul aruncă o nouă perspectivă asupra trecutului, dar trecutul la rândul lui poate să dea socoteală nu numai de ceea ce este deja, ci şi de ceea ce trebuie să fie.

La analogia menţionată deja între Şcoala eleată şi logicism, platonism-formalism, aristotelism-intuiţionism, este adăugată aici analogia dintre pitagoreism şi *matematism*. Faţă de clasificarea actuală a celor trei orientări, matematismul poate să reprezinte, cum se consideră uneori „preistoria"[5] problematicii actuale, concentrată în special în filosofia lui Leibniz, după care ar urma logicismul propriu-zis împărţit în *trei* perioade[6], (1) perioada Boole caracterizată prin tendinţa de a reduce logicul la matematic; (2) perioada Frege – tendinţa de a reduce matematica la logică şi (3) perioada Russell caracterizată prin descoperirea paradoxelor. Matematismul modern ar reprezenta prin Leibniz tendinţa spontană de apropiere între matematici şi logică, care s-a făcut vădită şi în operele lui Raymundus Lullus, Athanasius Kircher, John Wilkins, George Dalgarno ş.a. Termenul de „matematism" este utilizat de Bocheński[7] în legătură cu un text din opera lui Th. Hobbes, în care este vorba de

[5] *Cf.* J. M. Bocheński, *op. cit.*, p. 314.
[6] *Loc. cit.*
[7] *Ibidem*, p. 320.

identificarea fără nici o distincţie a raţionamentului în genere cu calculul matematic; ceva analog va apărea şi la Leibniz.

Matematismul pitagoreic poate fi comparat, pe de altă parte, cu ceea ce Beth numeşte „cantorism"[8]. Este vorba de concepţia cantoriană asupra infinitului actual care caracterizează o nouă ramură a matematicii numită „teoria mulţimilor". După cum paradoxele logico-matematice se datoresc concepţiei cantoriene şi nu pot fi înţelese fără studiul acestei concepţii, tot astfel paradoxele eleate se datoresc concepţiei pitagoreice asupra infinitului actual şi nu pot fi înţelese fără studiul matematismului pitagoreic. De altfel, chiar dacă nu ar fi vorba de paradoxele eleate, teoria pitagoreică este importantă şi pentru înţelegerea actuală a teoriei continuului, care, după cum remarcă H. Weyl, este legată de numele lui Pitagora.[9] Apropierea dintre matematismul pitagoreic şi cantorism apare clar la H. Weyl, care consideră chiar că dificultăţile pitagoreice sunt tot atât de puţin rezolvabile în cadrul cantorismului (Dedekind, Cantor) ca şi în antichitate.[10]

Pe linia lui Beth, s-a urmărit aici o diferenţiere în cadrul eleatismului, care este redus de cele mai multe ori la paradoxele lui Zenon. Cauza acestei reduceri o constituie faptul că logico-matematic nu prezintă nici un interes teoria noţiunii, ai cărei germeni se găsesc evident la predecesorii lui Zenon. Gândirea predecesorilor lui Zenon este însă necesară şi pentru înţelegerea mecanismului paradoxelor şi pentru a înţelege modalitatea prin care încearcă Aristotel să le rezolve.

Conform periodizării logicismului à la Bocheński s-a încercat aici o diferenţiere între trăsăturile vagi ale logicismului primitiv-ontologic al lui Xenophanes, care pe linie mai mult pitagoreică, matematică, încerca reducerea Totului la Unu, la unitatea pitagoreică, şi trăsăturile mai accentuat logiciste ale lui Parmenides, care identifica fiinţa cu gândirea şi reducea în ultimă instanţă ontologicul la logic. A fost menţionată nuanţa introdusă de Melissos şi în fine contribuţia clar-logicistă a lui Zenon. Aceste nuanţări amintesc prea mult de evoluţia modernă a logicismului pentru a nu fi marcate.

De altfel, asemănările dintre antic şi modern sunt de-a dreptul surprinzătoare, cel puţin în acest context. Cea mai plauzibilă cauză a fenomenului o constituie, după părerea noastră, în afară de existenţa unor legităţi generale, care au acţionat însă şi în alte perioade, dar nu au determinat, deşi distanţele în timp erau mult mai mici, decât analogii destul de subţiri, faptul că există ceva asemănător între perioada iniţială, de constituire a unei ştiinţe, în cazul nostru a matematicii, şi perioada finală, de fundamentare. În ambele perioade apar cele două probleme esenţiale ale ştiinţei, problema Obiectului şi problema Metodei, iar în ambele cazuri se ajunge în mod inevitabil la paradoxe, la contradicţii între Obiectul şi Metoda ştiinţei; în perioada iniţială datorită faptului că Metoda rămâne în urma dezvoltării vertiginoase, spontane a Obiectului, iar în perioada finală datorită faptului că Metoda o ia cu mult înaintea

[8] E. W. Beth, *op. cit.*, p. 365.
[9] H. Weyl, *Das Kontinuum*, Leipzig, 1918, p. III.
[10] *Ibidem*, p. 16.

Obiectului, cu atât de mult încât uneori îl pierde din vedere; este cazul matematicii actuale. Când aceste lucruri se fac vădite, apar cu necesitate şi încercările de a soluționa ceea ce H. Weyl numea „criza fundamentelor matematicii". Şi aici apar *trei* soluții, una de tip logicist după care totul trebuie lăsat aşa cum este, mai precis, aşa cum a fost construit pe cale logicistă, dar trebuie să fie introduse anumite restricții metodologice; alta de tip formalist care împarte dificultățile în două, unele privind Obiectul şi altele Metoda şi încearcă zadarnic să le rezolve pe fiecare în parte, şi în fine una de tip intuiționist care dărâmă întregul edificiu şi începe reconstrucția științei, aruncând la coşul istoriei tot ceea ce în perioada inițială se dovedeşte Obiect pentru care nu poate exista nici o Metodă, iar în cea finală se dovedeşte Metodă pentru care nu poate să existe nici un Obiect.

A. Matematismul pitagoreic

În cele ce urmează, conform scopului propus, nu vor fi urmărite ideile filosofice ca atare, ci semnificația lor. În privința pitagoreicilor şi a Şcolii eleate situația este şi mai dificilă, deoarece aici va fi vorba de semnificația semnificației care a fost dată acestor idei, în special de către Aristotel.

Trebuie atrasă însă atenția asupra faptului că adesea sursele aristotelice au fost contestate, fie prin confruntarea lor cu alte surse, fie prin existența unor texte originale care le infirmă, fie prin aceea că au fost găsite chiar la Aristotel locuri care contrazic cele afirmate. Dacă este admis însă punctul nostru de vedere, atunci toate aceste argumente cad. Aristotel se referă, cum vom face şi noi în continuare, la semnificația unor idei care pot fi cu totul accidentale, deşi nu lipsite de legătură cu fondul filosofiilor în discuție. El se referă uneori la semnificațiile consecințelor care ar putea rezulta din admiterea unor astfel de idei, deşi s-ar putea ca nimeni să nu fi tras astfel de consecințe. Situația cea mai evidentă apare în cazul interpretării lui Platon. Ceea ce redă Aristotel *nu este gândirea* lui Platon şi nici semnificația pe care Platon însuşi o dădea propriei lui gândiri. Aristotel redă gândirea *de tip platonic* cu toate consecințele ei, pe care Platon însuşi nu putea să le conceapă şi pe care zadarnic ar încerca cineva să le caute ca atare în opera lui. De altfel, ar fi ceva lipsit de sens ca cineva să-i reproşeze lui Aristotel faptul că nu a fost un simplu copist. Cele spuse sunt valabile şi pentru textele pitagoreice. În plus, doctrina lui Pitagora, ca şi cea a lui Platon, a fost continuată, dezvoltată şi prezentată în diferite variante. Uneori aceste variante par a se contrazice sau diferă în mare măsură. De aici nu rezultă însă nici faptul că Aristotel ar fi reprodus inexact vechile texte, nici faptul că doctrina în sine era contradictorie. Dar se poate conchide că, prin pitagoreism, Aristotel înțelege o gamă variată de concepții, uneori divergente, care au însă ceva în comun. Ele au în comun ceea ce poate fi numit „matematismul pitagoreic".

Se consideră că Pitagora s-ar fi născut în jurul anului 580 î.Hr. El a trăit prin urmare ceva mai târziu decât primii filosofi ionieni, Thales fiind cu 60 de ani mai bătrân, iar Anaximandru cu 30. Având în vedere că Pitagora a călătorit mult, că apoi a părăsit locul de naştere (Samos) pentru a se stabili în Italia, unde, în mod firesc, a trebuit să treacă un timp până ce a reuşit să-şi strângă discipoli, înseamnă că prin jurul anului 540 î.Hr. a început să se impună filosofia pitagoreică. Aceasta este deci data aproximativă, cea mai îndepărtată, de la care se poate considera că au început reflexiile conştiente şi sistematice asupra matematicii, pitagoreicii fiind primii care au cultivat matematica drept disciplină independentă.

Încă din acea vreme şi până în zilele noastre (făcând abstracţie de filosofiile moderniste) filosofia pitagoreică a fost considerată drept una din cele mai ciudate doctrine. Toate ciudăţeniile ei, multe fiind probabil adaosuri ulterioare şi în genere ansamblul filosofiei pitagoreice, nu privesc cercetarea noastră. Ceea ce prezintă aici interes este matematismul pitagoreic care ar putea fi redus la afirmaţia că (1) principiile matematice ar fi principiile lucrurilor (τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων)[11], mai precis ale tuturor (πάντων) lucrurilor.

La Aristotel mai întâlnim însă câteva formulări ale aceleiaşi idei: (2) elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor; (3) numerele sunt lucrurile însele; (4) lucrurile sunt alcătuite din numere; (5) lucrurile sunt imitaţii ale numerelor.

Chiar dacă aceste enunţuri par divergente, ele merită să fie analizate pe rând, cu atât mai mult cu cât am admis că doctrina pitagoreică nu era un sistem unitar.

(1) *Principiile matematice sunt principiile tuturor lucrurilor.* Tot Aristotel menţionează faptul că pitagoreicii admiteau zece principii ale lucrurilor. Unele dintre ele sunt evident de natură matematică: finitul–infinitul; perechea–neperechea; unitatea–pluralitatea; drept–curb; pătrat–oblong. Altele ca: dreapta–stânga; masculin–feminin; mişcare–repaus; lumină–întuneric; bun–rău sunt evident de altă natură. Prin urmare, enunţul conform căruia principiile matematice sunt principiile tuturor lucrurilor nu trebuie înţeles exclusiv, în sensul că *numai* principiile matematice ar fi principiile tuturor lucrurilor.

Este drept că Aristotel menţionează cu această ocazie faptul că acest lucru este admis numai de o parte dintre pitagoreici. Prezentarea categoriilor în cupluri contradictorii este una dintre cele mai valoroase contribuţii ale pitagoreicilor. Această contribuţie nu este însă pe linia matematismului pur.

(2) *Elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor.* Pitagoreicii considerau că numerele nu sunt simple, ci alcătuite din elemente (στοιχεῖα). Astfel, numărul unu (τὸ ἕν) *din care provin toate numerele* presupune monada (μονάς) şi diada nedeterminată (δυὰς ἀόριστας). Monada reprezintă principiul activ, iar diada materia pasivă.[12]

Concepute astfel, monada şi diada pot fi considerate elemente sau principii ale tuturor lucrurilor. Dar, ca şi în cazul precedent, se poate pune întrebarea dacă aceste principii *şi numai acestea sunt* suficiente pentru a explica toate lucrurile.

[11] Aristoteles, *Metaphysica*, A, 5, 985b, 7.
[12] Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, X, 274.

În ce privește corpurile fizice nu sunt suficiente acestea două. Pitagoreicii, fără a identifica numerele cu elementele numerelor, au dublat numerele de la 1 la 10 cu principii corespunzătoare. Astfel, alături de monadă și diadă, apare triada, tetrada ș.a.m.d.

După Sextus Empiricus, pitagoreicii raportau punctul la monadă, linia la diadă, suprafața la triadă și corpul la tetradă.[13] Iar din moment ce toate corpurile sunt alcătuite din puncte, linii, suprafețe și volume, înseamnă că într-adevăr elementele numerelor sunt și elementele lucrurilor. Dar, conchide Sextus Empiricus, în aceste condiții numerele sunt altceva decât lucrurile numărabile[14], deși au aceleași principii.

(3) *Numerele sunt lucrurile însele.* Acest enunț contrazice evident concluzia de mai sus. Dar această evidență se datorește în mare măsură ideii pe care o avem *noi* despre numere și nu concepției pitagoreice.

Pitagoreicii își reprezentau numerele drept puncte care alcătuiesc figuri și corpuri geometrice. Reprezentarea prin puncte a dus la clasificarea numerelor după figurile pe care le pot alcătui: triunghiulare, pătratice etc.

Din expunerea lui Aristotel rezultă că pitagoreicii nu despărțeau aceste numere figurate de lucruri, nu le considerau ceva intermediar între lucruri și idei, cum va încerca Platon.

Este evident, din punctul nostru de vedere, că numerele figurate și numerele în sine nu sunt același lucru. Se pare însă că pitagoreicii nu făceau această distincție, iar remarca lui Sextus Empiricus nu este de natură pitagoreică.

(4) *Lucrurile sunt alcătuite din numere.* Dacă admitem faptul că numerele erau considerate numai ca reprezentări figurate (puncte, linii, suprafețe), atunci este evident că acestea alcătuiesc lucrurile individuale, că lucrurile sunt alcătuite din *astfel de numere.*

(5) *Lucrurile sunt imitații ale numerelor.* Pitagoreicii nu puteau reduce întreaga realitate la corpuri fizice, *alcătuite* din numere. Din această cauză, ei căutau asemănările dintre anumite fenomene și *raporturile* numerice. Căsătoria, de exemplu, le părea asemănătoare raportului dintre 2 și 3, respectiv dintre primul număr par și primul impar.[15]

În felul acesta este evident că ei găseau mai multe asemănări (ὁμοιώματα) între astfel de fenomene și numere, decât între fenomene și elementele foc, pământ, apă etc.[16]

Analiza sumară a celor cinci enunțuri aristotelice pune în evidență faptul indiscutabil că una dintre preocupările pitagoreicilor o constituie stabilirea unei teorii a numărului și pe baza ei a unei concepții generale, de tip matematic, asupra întregii lumi.

În ce privește teoria pură a numărului, rezultatele pitagoreice sunt destul de puține. Ele denotă mai degrabă neputința primilor matematicieni de a se desprinde de fondul empiric al matematicii.

---

[13] Sextus Empiricus, *Pyrrhonianae Hypothyposes*, III, 154.
[14] *Pyrrh. Hyp.*, III, 156.
[15] L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1932, p. 69.
[16] *Cf. Metaph.*, A, 5, 985 b, 27–30.

În ce priveşte concepţia generală de tip matematic, *matematismul,* ei au practicat anumite metode care vor caracteriza ulterior orice tip de matematism.

Principial vorbind, matematismul pur este imposibil. Analiza primului enunţ aristotelic dovedeşte că pitagoreicii înşişi au fost nevoiţi uneori să admită şi alte principii decât cele pur matematice. Domeniul matematic nu epuizează realitatea. Sfidând acest precept, pitagoreicii au preferat să construiască o realitate imaginară. În ce priveşte cosmologia pitagoreică, de exemplu, este cunoscută maniera cu totul arbitrară în care ei presupun existenţa „antipământului" (ἀντίχθων), numai pentru a obţine un număr de 10 corpuri cereşti. De altfel, concepţiile lor morale şi religioase nu mai au nici o explicaţie matematică, deşi uneori apar şi aici clasificări arbitrare (cele 10 virtuţi).

Dar nici măcar domeniul matematic nu poate fi întru totul conceput pe cale pur matematică. De acest fapt s-au convins chiar pitagoreicii, ce-i drept datorită concepţiei lor limitate.

Pitagoreicii admirau numai numerele întregi, dar ei înşişi au ajuns să descopere *numerele iraţionale.* Latura şi diagonala pătratului sunt incomensurabile, sau altfel exprimat, ipotenuza unui triunghi dreptunghic cu ambele catete egale cu 1 este $\sqrt{2}$. Aceasta înseamnă că însuşi domeniul matematic conţine ceva iraţional (ἄλογον).

*

Apariţia matematismului antic, ca şi a celui modern, se datoreşte unei perioade de intensă dezvoltare a matematicilor. Această dezvoltare este un rezultat firesc al evoluţiei sociale. Creşterea producţiei meşteşugăreşti, perfecţionarea agriculturii, extinderea comerţului, navigaţia pe zone tot mai întinse, rafinamentul construcţiilor ş.a.m.d. nu se puteau realiza fără cunoştinţe matematice solide.

Cultivarea matematicii în sine şi pentru sine pune în evidenţă simplitatea şi exactitatea operaţiilor cu entităţi perfect determinate. Simplitatea şi exactitatea, care lipsesc în celelalte domenii teoretice, devine un ideal. Matematismul antic reprezintă tocmai *încercarea de a expune totul simplu şi exact, de a considera principiile matematicii ca fiind principiile tuturor lucrurilor.*

Monada pitagoreică, care aminteşte de cea a lui Leibniz, reprezintă acel element simplu al tuturor lucrurilor, care ar putea să dea apoi socoteală de orice. Ca şi pitagoreicii, care reprezentau orice corp prin numere, Leibniz încearcă adesea să prezinte raporturile iraţionale în formă aritmetică sau geometrică. Universul întreg ar putea fi redus la număr şi armonie (τὸ ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν)[17], ceea ce sugerează, într-o oarecare măsură, acea „armonie prestabilită" de care vorbea Leibniz.

Dar principiile matematice se dovedesc insuficiente pentru a justifica totul. Pitagoreicii, ca şi Leibniz, au avut idei politice, etice şi religioase care nu mai puteau

[17] *Metaph.*, A, 5, 986, a, 2–3.

fi explicate matematic. Nici pitagoreicii şi nici Leibniz nu au reuşit să alcătuiască un sistem filosofic unitar.

Principiile matematice sunt principiile tuturor lucrurilor, dar *nu numai* principiile matematice sunt principiile tuturor lucrurilor.

În privinţa analogiei Pitagora (sau pitagoreicii) – Leibniz nu trebuie uitat faptul că aici este vorba, în primul rând, de o mare deosebire între ansamblul celor două filosofii. Chiar în contextul filosofiei lui Leibniz, ideile pur matematice joacă un rol cu totul secundar, fiind dominante doar în perioada de fragedă tinereţe. Matematismul pitagoreic este *brutal-ontologic*, dialogul are loc între lucrul sensibil şi număr, pe când cel leibnizian este *rafinat-metodologic*, dialogul apare între raţionamentul deductiv şi calcul.

Toate acestea dovedesc faptul că aici nu este vorba decât de o simplă analogie al cărei suport o constituie tendinţa matematistă.

B. Logicismul eleat

După indicaţiile pe care le avem despre filosofii din Eleea, se pare că aceştia erau membri ai Şcolii pitagoreice, cum susţine Nicomachos şi Strabon, care îi numeşte bărbaţi pitagoreici (ἄνδρες Πυθαγορεῖοι). În orice caz, deşi au suferit o puternică influenţă pitagoreică, nu înseamnă că eleaţii erau pur şi simplu adepţi ai tezelor pitagoreice, ci înseamnă, în mod cert, că ei *au pornit* de la unele teze de tip pitagoreic.

a. *Xenophanes*

Deşi este discutabil dacă Xenophanes a fost sau nu întemeietorul şcolii din Eleea, principala lui teză ἕν εἶναι τὸ πᾶν[18] (*totul este unu*) poate fi regăsită la toţi filosofii din această şcoală.

Despre Xenophanes se ştiu foarte puţine lucruri. Se pare că s-a ocupat mai mult cu probleme istorice, etice şi religioase, care nu privesc cercetarea noastră.

Teza lui, după care „*totul este unu*“ e de natură pitagoreică. Într-adevăr, după cum relatează Sextus Empiricus, Pitagora considera că „fiecare lucru se spune că este *unu*“ (ἕκαστον τῶν ὄντων ἕν λέγεται) şi chiar mai mult că „toate numerele sunt subordonate lui *unu*“ (οἱ ἀριθμοὶ πάντες ὑπὸ τὸ ἓν πεπτῶκασι)[19], iar fiecare număr se naşte din unu, se naşte prin mişcarea continuă a lui *unu* (τοῦ ἑνός ἀεί περιπατοῦντος).

[18] *Pyrrh. Hyp.*, I, 225.
[19] *Adv. Math.*, X, 260–261.

Teza lui Xenophanes vine ca o consecinţă firească a teoriei pitagoreice a numerelor. Toate numerele pot fi reduse la *unu,* fiecare lucru este *unu*, totul este *unu.* Dar ea este în acelaşi timp contrară teoriei pitagoreice, deoarece *totul* fiind *unu*, nu mai poate fi conceput nici un *alt* număr. Doi, de exemplu, ar trebui să fie un *unu* şi un alt *unu.* Dar, din moment ce *totul* este *unu*, nu mai poate fi conceput un *alt* tot.

Spre deosebire de *unul* pitagoreic, unul lui Xenophanes poate fi numit *Unul* absolut, irepetabil. De aici urmează o seamă de consecinţe filosofice ca: *Totul* este infinit, veşnic, nemişcat etc. care, de asemenea, nu prezintă pentru noi un interes deosebit deşi sunt esenţiale pentru filosofia lui Xenophanes.

Important este aici textul lui Diogenes Laertios în care se spune că după Xenophanes „Totul este gândire şi raţiune" (σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν).[20] Aceasta înseamnă că *gândirea* şi *raţiunea* ca tot abstract sunt reduse la un principiu numeric, la *Unul* absolut. În felul acesta apare, pentru prima dată în istoria filosofiei, problema raportului dintre logic şi matematic. Cauza pentru care logicul este subordonat matematicului se datoreşte faptului că logicul nu a ajuns încă la conştiinţa de sine, gândirea nu s-a găsit încă pe sine ca obiect de studiu, în timp ce matematica era deja cultivată.

Identificând *Totul* cu *gândirea* şi *raţiunea*, determinaţiile *Totului* devin implicit şi determinaţii ale gândirii, adică determinaţii logice. Cea mai importantă determinaţie este aceea care mai târziu va fi numită *legea* sau *principiul identităţii.* Ea are la Xenophanes forma: „Totul este veşnic la fel" (τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον).[21]

Principiile logice nu puteau fi descoperite înaintea formelor care le garantează valabilitatea. *Totul* lui Xenophanes este totul abstract sau abstracţia totului, este noţiunea de „tot", căci numai la nivelul noţiunii poate funcţiona în mod absolut principiul identităţii.

Xenophanes ar putea fi considerat primul filosof care a avut conştiinţa logicului. El a descoperit *forma* de bază a logicii (noţiunea) şi *principiul* ei fundamental (identitatea). Clar este faptul că Xenophanes a descoperit cel puţin *o* noţiune – noţiunea totului – şi că a fost conştient că singura lege pe care o respectă *această* noţiune este identitatea absolută.

Dovada faptului că primul filosof eleat a încercat să opereze cu noţiunea totului o constituie afirmaţia lui după care universul, conceput ca tot abstract, nu *respiră* (μὴ ἀναπνεῖν).[22] Afirmaţia este îndreptată evident contra pitagoreicilor, care considerau că universul respiră.[23] O parte din infinitatea respiraţiei sau din suflu o constituie eterul şi o alta vidul. Dar în felul acesta, pitagoreicii considerau că mai există ceva *în afara* Totului. Deci ei nu concepeau un tot sau un univers abstract, care nu mai presupune nimic altceva, ci unul concret, un anumit tot, care poate să respire, adică să primească *ceva din afara lui.* Totul abstract presupune însă şi acel

[20] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, IX, 19.
[21] Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I Bd., A, 32.
[22] Diogenes Laertios, *loc. cit.*
[23] Aristoteles, *Physica,* A, 6, 213b, 22–25.

ceva care există în afara totului concret, dar nu mai presupune nimic în afara lui însuşi. *Ergo*: nu respiră.

Dar toate acestea sunt evidente numai pentru o cunoaştere raţională. Xenophanes identificând *Totul* sau *Unul* cu raţiunea şi apoi *Totul* şi *Unul* cu Dumnezeu[24], trece şi adevărul pe seama lui Dumnezeu, oamenilor le este hărăzită numai părerea[25].

Există prin urmare două modalităţi de cunoaştere: una raţională, divină, alta umană probabilă. Această cunoaştere probabilă nu este întru totul falsă, ci doar incertă. Sextus Empiricus, foarte sugestiv, prezintă situaţia în care cineva ar căuta noaptea printre obiecte asemănătoare unul de aur. Chiar dacă l-ar găsi nu ar putea fi sigur de acest lucru.

b. *Parmenides*

Spre deosebire de Xenophanes, care reducea Totul la Unul abstract, afirmând că Unul ar fi Dumnezeu (τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν), Parmenides, după cum ne relatează Aristotel, *se pare* că a conceput Unul conform raţiunii (ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι).[26] Prin urmare, deşi pentru Parmenides rămâne valabilă teza lui Xenophanes, că „Totul e Unu"[27], Unul nu mai este acel abstract = Dumnezeu, ci Unul raţional. Pe de altă parte, nici totul nu mai este acel tot abstract, pe care Xenophanes îl identificase cu raţiunea, ci devine existenţă (τό ὄν sau τό ἐόν). Din această cauză, propoziţia lui Xenophanes „Totul este raţiune" apare la Parmenides în forma „Existenţa este raţiune", căci, zice Parmenides, este acelaşi lucru a gândi şi a fi (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι).[28] Dacă la Xenophanes apare opoziţia între Totul şi Nimic (τὸ πᾶν καὶ τὸ μηδέν), la Parmenides apare pe primul plan opoziţia dintre existenţă şi nonexistenţă (τὸ ἐόν καὶ μὴ ἐόν).

Existenţa lui Parmenides nu este altceva decât totul conceput raţional. Deci Totul lui Xenophanes este *diferit* de totul lui Parmenides, primul este conceput în conformitate cu Unul (κατὰ τὸ ἕν), al doilea în conformitate cu raţiunea (κατὰ τὸν λόγον).

Atât Xenophanes, cât şi Parmenides identifică Totul cu raţiunea. În primul caz, *raţiunea este concepută conform Unului* („logicul", s-ar putea spune, este redus la matematic), iar în al doilea caz *raţiunea este concepută conform raţiunii* (raţiunea îşi devine sieşi obiect = începutul real al logicii).

Dar, din moment ce Parmenides menţine şi propoziţia „Totul este Unu", nu numai Totul devine *tot raţional*, ci şi Unul, deci, într-un anumit sens, *„matematicul" este redus* la *„logic"*.

---

[24] *Cf.* Aristoteles, *Metaph.*, A, 5, 986b, 24.
[25] *Adv. Math.*, VII, 47–52, 110, 111.
[26] *Metaph.*, A, 5, 986 b, 18–19.
[27] *Cf.* Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Bd. A, 7.
[28] *Ibidem*, B, 3.

Deoarece totul este raţional = existenţă, înseamnă că şi cele existente (τὰ ὄντα sau τὰ ἐόντα) vor avea determinaţiile raţiunii. Ceea ce la Xenophanes era valabil numai pentru Totul (*omne*), la Parmenides devine valabil pentru *toate* (*omnia*).

Parmenides nu mai poate să admită probabilul, părerea. Nu numai totalitatea abstractă este necreată, nemişcată etc., ci fiecare lucru, întreaga existenţă. Părerea se datoreşte senzaţiilor, iar acestea sunt înşelătoare. Criteriul adevărului este raţiunea (κριτήριον δέ τὸν λόγον)[29], dar o raţiune conformă principiului rigid al identităţii. Aceasta este singura cale admisibilă a cunoaşterii, toate celelalte ar fi greşite.

A concepe *întreaga realitate*, toate lucrurile existente (*omnia*) conform principiilor logice şi *numai* conform acestor principii este ceea ce poate fi numit pe drept cuvânt *logicism*. Parmenides a fost, în acest sens, primul logicist autentic, primul care a încercat *o construcţie logică a lumii*. Această construcţie, spunea Aristotel, ar avea sens potrivit principiilor logice (ἐπὶ τῶν λόγον), dar potrivit lucrurilor (ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων) a crede aşa ceva ar fi aproape o nebunie.[30]

În ce priveşte noutatea logică pe care o aduce Parmenides faţă de Xenophanes, trebuie menţionată formularea principiului contradicţiei, ca enunţare negativă a identităţii.[31] Ceea ce a înlesnit enunţarea acestui principiu este tocmai formularea opoziţiei dintre Totul şi Nimic drept opoziţie dintre existenţă şi nonexistenţă, dintre a fi şi a nu fi. Trebuie totuşi subliniat faptul că alternativa nu are încă o semnificaţie *pur* logică. Aceasta, deoarece Parmenides nu a reuşit să depăşească întru totul poziţia lui Xenophanes. Pentru Parmenides, existenţa (τὸ ὄν) are semnificaţie materială. Din această cauză, numai existenţa este, pe când nonexistenţa nu poate fi. Abia Platon va depăşi această poziţie admiţând că nonexistenţa nu este ceva contrar existenţei, ci numai ceva deosebit de aceasta.[32]

V. Brochard subliniază faptul că Parmenides concepe existenţa ca fiind una şi continuă (ἕν καὶ ξυνεχές)[33], iar când este vorba de existenţă, ea trebuie să fie înţeleasă ca fiind întreaga existenţă *în act*[34]. V. Brochard conchide că eleaţii, respectiv Parmenides, au introdus în filosofie *conceptul* de *continuu*.[35]

*

Tot în acest paragraf ar fi fost necesar să vorbim şi despre Melissos, dar, din păcate, avem prea puţine informaţii privitoare la doctrina lui. Menţionăm doar faptul că el a accentuat probabil orientarea logicistă a predecesorilor săi. Aristotel subliniază faptul că Melissos, spre deosebire de Parmenides (care a conceput Unul conform raţiunii), ar fi conceput Unul conform materiei (κατὰ τὴν ὕλην). Dar această teză

---

[29] *Ibidem*, A, 1.
[30] Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*, A, 8, 325a, 17–19.
[31] *Cf.* Ath. Joja, *Logos şi ethos*, Bucureşti, 1967, p. 90.
[32] Platon, *Sophistes*, 257, B.
[33] V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926, p. 13.
[34] *Ibidem*, p. 17.
[35] *Ibidem*, p. 19.

nu poate fi ferm susținută din lipsă de date suplimentare. Dacă am admite afirmația lui Simplicius, după care lucrarea lui Melissos s-ar fi numit „Despre natură sau despre existență", și că în mod evident Melissos identifica natura cu existența (δῆλον ὅτι τὴν φύσιν ἐνόμιζεν εἶναι τὸ ὄν)[36], atunci teza ar părea și mai îndreptățită, deoarece la Parmenides cuvântul φύσις (natură), nu apare decât accidental.[37]

Se pare că Melissos ar fi considerat că, la baza celor patru elemente, ar exista o substanță comună, (εἶναί τινα οὐσίαι κοινήν), necreată și nepieritoare, ceva de genul materiei. Acestei „materii" el îi spunea Unul și Totul.[38]

Și la Melissos întâlnim o formulare precisă a principiului identității. Totul este identic cu sine (ὅμοιον εἶναι πᾶν).[39]

c. *Zenon și paradoxele eleate*

Tezele filosofilor eleați discutate până acum sunt evidente. Ele nu ridică probleme deosebite. Dificultatea constă în faptul că numărul lor restrâns nu poate oferi o imagine completă asupra teoriei lor în genere. Cu Zenon însă situația este alta, căci există numeroase interpretări ale tezelor sale. Două dintre aceste interpretări au devenit clasice; cea a lui Platon și cea a lui Aristotel. În interpretarea lui Platon, tezele lui Zenon apar drept argumente îndreptate contra celor care nu le admiteau. Mai precis, demonstrând că tezele adversarilor sunt contradictorii, Zenon demonstra, după Platon, *indirect* adevărul tezelor eleate. Interpretarea lui Platon vizează deci *modul în care erau utilizate* aceste teze. Interpretarea lui Aristotel este însă mai pătrunzătoare. Ea vizează ceva din *mecanismul intern* al tezelor lui Zenon, pe care Aristotel îl numește inventatorul dialecticii (εὑρετὴς τῆς διαλεκτικῆς).

După Ath. Joja, afirmația lui Aristotel se referă la faptul că tezele în discuție sunt problematice (dialectice în sens aristotelic). Meritul lui Zenon constă în aceea că s-a străduit să înfățișeze și *cealaltă latură* a tezei problematice (ἀπορία). Acesta este aspectul care interesează în contextul lucrării noastre.

Punctul de plecare al discuției îl constituie logicismul lui Parmenides, adică reducerea matematicului la logic. Mai precis, interpretarea întregii existențe și implicit și a domeniului ei matematic conform rațiunii = conform principiilor logice pe care le-au cunoscut și le-au absolutizat eleații (legea identității și legea necontradicției).

Principiile logice, în special principiul identității, au valabilitate absolută numai în logică. Domeniul sensibilului concret contrazice caracterul absolut al principiilor logice. Prin urmare tezele existențiale contrazic tezele logice. Parmenides susținea tezele logice, Zenon respingea tezele existențiale.

Problema este: cum reușea Zenon să respingă tezele existențiale? Cum reușea, de exemplu, să respingă teze ca: există pluralitate, există mișcare, există

[36] Diels-Kranz, *op. cit.*, A, 4.
[37] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, București, 1966, p. 275.
[38] Diels-Kranz, *op. cit.*, A, 6.
[39] Aristoteles, *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, 2, 976a, 17.

discontinuitate. Acestea nu puteau fi respinse decât în cazul în care prezentarea lor era realizată κατὰ τὸν λόγον.

Zenon nu a făcut altceva decât să aplice o metodă contrară celei pe care o utilizau adversarii. Aceştia combăteau tezele lui Parmenides, respectiv combăteau teze logice cu argumente existenţiale. Se zice că Diogenes cinicul, adversar al lui Parmenides, când i s-a prezentat un argument contra mişcării, n-a răspuns nimic, ci s-a ridicat şi a umblat, dovedind prin actul său şi prin evidenţa simţurilor că mişcarea există în realitate.[40] Argumentul său existenţial punea în evidenţă absurditatea tezei „Nu există mişcare".

Dar şi tezele existenţiale, ca „Există mişcare" prezentate κατὰ τὸν λόγον, se dovedesc contradictorii, paradoxale, absurde ca şi tezele logice prezentate existenţial à la Diogenes, ceea ce nu înseamnă că prezentarea logică a tezelor era vicioasă şi cu atât mai puţin intenţionat vicioasă. Cu alte cuvinte, paradoxele lui Zenon nu erau sofisme. Ele însă nu trebuie privite prin prisma cunoştinţelor fizico-matematice ale unui savant din secolul nostru. Nu trebuie deci părăsit nici o clipă „... le terrain commun à Zenon et à ses adversaires". Dacă respectăm această cerinţă, atunci putem afirma asemenea lui V. Brochard „... qu'ils sont tous irréprochables".[41]

În continuare este redat mecanismul *câtorva* paradoxe eleate, fără a lua în discuţie conţinutul lor. Ne interesează deci numai interpretarea tezelor conform raţiunii.

(1) *Lucrurile sunt multiple.* Aceasta este teza existenţială. *Dacă lucrurile sunt multiple, atunci cu necesitate vor fi mici sau mari, mici pot fi însă până când nu mai au mărime, mari până devin infinite.* Aceasta este prezentarea tezei conform raţiunii. Dacă notăm cu *A lucrurile sunt multiple*, cu *B lucrurile sunt mici*, cu *~B lucrurile nu sunt mici* şi dacă considerăm că *a nu avea mărime* şi *a fi infinit sunt* absurde, şi le notăm cu $\emptyset_m$ şi $\emptyset_M$ iar cu $\emptyset$ simplu notăm absurdul în genere, obţinem:

$$\left.\begin{array}{l} A \left\langle \begin{array}{l} B \to \emptyset_m \\ \sim B \to \emptyset_M \end{array} \right. \end{array}\right\} (A \to \emptyset)$$

Se observă imediat că prezentarea este *dilematică*. Dacă se admite A, trebuie să se admită B sau $\sim B$, dar B şi $\sim B$ *sunt* absurde, deci şi A este absurd. Demonstraţia poate fi redată şi în termeni moderni. $(B \vee \sim B)$ reprezintă legea terţului exclus. Faptul că B şi $\sim B$ se dovedesc ambele absurde presupune negarea legii terţului exclus $\sim (B \vee \sim B)$, ceea ce reprezintă o contradicţie.

Prin urmare, teza existenţială (1), care poate fi dovedită senzorial-perceptibil, dacă este transpusă în formă dilematică, atunci nu mai poate fi susţinută raţional.

O altă variantă: *Dacă lucrurile sunt multiple, ele trebuie să fie tot atâtea câte sunt, deci sunt finite ca număr; dar dacă sunt multiple, vor exista întotdeauna*

[40] Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, III.
[41] V. Brochard, *op. cit.*, p. 9 şi 21.

între ele şi alte lucruri, deci sunt infinite. De data aceasta demonstraţia este mai complicată. Notăm cu *A lucrurile sunt multiple,* cu *B lucrurile sunt tot atâtea câte sunt* şi cu *C lucrurile sunt finite;* cu *D între lucruri există alte lucruri* şi cu *~C lucrurile sunt infinite.* În acest caz obţinem:

$$\left.\begin{array}{l} A \\ \end{array}\right\langle \begin{array}{l} B \rightarrow C \\ D \rightarrow \sim C \end{array} \left.\right\} (A \rightarrow \emptyset)$$

Dacă în schema anterioară *A* era absurd, deoarece presupunea negaţia terţului exclus $\sim(B \vee \sim B)$, de data aceasta presupune $(C \,\&\, \sim C)$ care este negaţia legii noncontradicţiei, respectiv negaţia formulei $\sim (C \,\&\, \sim C)$. În al doilea caz se presupune implicit că $(C \,\&\, \sim C)$ este ceva absurd, respectiv este absurd ca lucrurile să fie în acelaşi timp finite şi infinite ca număr, deci şi *A* este absurd.

(2) *Lucrurile se mişcă.* Aceasta e o altă teză existenţială evidentă din punct de vedere perceptibil. Din păcate, modul în care au fost exprimate paradoxele lui Zenon privind mişcarea nu este cel autentic. H. Diels consideră autentică doar modalitatea în care reproduce Diogenes Laertios paradoxul numit *săgeata.*[42] El ar putea fi enunţat astfel: *Dacă lucrurile se mişcă, atunci se mişcă sau în spaţiul în care sunt sau în spaţiul în care nu sunt, dar nu se pot mişca nici în spaţiul în care sunt, nici în cel care nu sunt.* Raţionamentul este tot de tip dilematic şi se utilizează negaţia terţului exclus.

Restul paradoxelor au fost expuse cu scopul de a fi comentat conţinutul lor şi astfel şi-au pierdut forma originală.

Paradoxele eleate pun în evidenţă contradicţia dintre domeniul existenţial şi domeniul logic. Existenţa privită κατὰ τὸν λόγον devine paradoxală. Sensul desfăşurării ulterioare a gândirii filosofice va fi determinat de necesitatea de a exclude contradicţia dintre existenţa concretă şi gândirea abstractă.

Lui Zenon îi revine meritul de a fi descoperit principiul terţului exclus, de a fi operat efectiv cu negaţia lui şi cu negaţia legii contradicţiei. El are şi meritul de a fi utilizat consecvent argumente dihotomice. Acestea privesc mecanismul imanent paradoxelor. Zenon se dovedeşte a fi primul care a utilizat demonstraţia indirectă.

S-ar putea vorbi aici şi despre o „soluţie eleată" a paradoxelor în discuţie. Ea constă în postularea celor *două* tipuri de cunoaştere: una raţională, alta senzorială. Prima este considerată certă, infailibilă. Dacă se admite că ultima este incertă, probabilă, atunci nu se mai poate ajunge la teze paradoxale, căci acestea, cum ar fi „Lucrurile se mişcă", apar drept consecinţe ale unor constatări de natură senzorială.

*

Prezentarea diferenţiată a concepţiilor eleate sugerează perioadele logicismului modern: una iniţială în care domină încă tendinţa matematistă de a reduce

[42] Diels-Kranz, *op. cit.*, p. 258, B, 4.

totul la matematic şi care ar putea fi numită mai degrabă „matematism logic"; alta în care tendinţa logicistă este mai evidentă; una în care apare o variantă ontologistă (à la Frege) şi cea finală în care paradoxele trec pe primul plan.

Logicismul antic este în mod firesc *deosebit* de cel modern. Primul presupune o „logicizare" a Totului, pe când ultimul doar a matematicii. „Logicizarea" antică este realizată cu mijloacele unor autentice „rudimente" de logică, pe când ultima cu cele mai subtile rezultate formale. Logicismului antic i-ar corespunde, conform primei caracterizări, mai degrabă, consecinţa neopozitivistă a logicismului, acea încercare de a „construi" întreaga lume pe principii pur logice (R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928).

C. Formalismul platonic

Doctrina lui Platon se bucură de numeroase interpretări, dintre care unele divergente. Lucrul este posibil din cel puţin două motive: unul legat de complexitatea operei platonice, scrisă în diferite perioade ale vieţii, cu variante mai mult sau mai puţin diferite; altul legat de modalitatea literar-mitologică a expunerii, care permite interpretări variate. Urmând maniera aristotelică, adică tratând nu direct despre ideile *lui* Platon, ci despre semnificaţia sau consecinţele lor, în continuare se va vorbi mai mult despre „platonism" decât direct despre Platon. În genere, vor fi admise aprecierile lui Aristotel, pe care, de altfel, el însuşi le trece uneori pe seama „platonicienilor" nu a lui Platon însuşi.

a. *Soluţia platonică a paradoxelor eleate*

Punând accentul pe interpretarea Ideilor ca „substanţe separate" (οὐσίας χωριστάς) de lucrurile sensibile, ca pure, unice, izolate, eterne şi imuabile, ceea ce nu corespunde decât *unuia* dintre aspectele teoriei platonice a Ideilor, căci Ideile pot fi interpretate şi ca idealizări ale lucrurilor sensibile sau ale unor stări de lucruri, deci ca idealuri ş.a.m.d., Aristotel precizează astfel semnificaţia extremă general-ontologică a platonismului în genere.

Ideile, în calitate de forme absolute, corespund întru totul principiilor logice, în special identităţii abstracte, deoarece nu sunt supuse devenirii. Ideile sunt deci, în această accepţie, nişte forme pure concepute κατὰ τὸν λόγον, respectiv concepute *în şi numai în conformitate* cu principiile logicii.

Spre deosebire de Idei, lucrurile sensibile care alcătuiesc lumea perceptibilă nu mai pot fi concepute *pur* logic. Devenirea lor continuă, naşterea şi pieirea, schimbarea şi transformarea lor se petrec în conformitate cu legile sensibilului (κατὰ τὴν αἴσθησιν). Lucrurile sensibile sunt imperfecte, multiple, vremelnice,

în mişcare, dar ele nu sunt supuse totuşi *numai* legilor sensibile. Ele „imită" într-o oarecare măsură Ideile şi, *în această măsură*, corespund şi legilor logice. Ceea ce este *absolut* pentru Idei, este *relativ* pentru lucruri.

Consecinţa imediată a acestei situaţii o constituie interdicţia principială de a concepe Ideile κατὰ τὴν αἴσθησιν, adică în conformitate cu legile sensibilului şi de a concepe lucrurile sensibile numai κατὰ τὸν λόγον, adică *numai* în conformitate cu legile logice.

În felul acesta, din punct de vedere platonic, pot fi menţinute atât determinaţiile abstractului (descoperite de eleaţi), cât şi determinaţiile concretului (recunoscute prin simţuri). O Idee concepută numai raţional este pură, unică, izolată etc.; un lucru sensibil, dimpotrivă, trebuie să fie impur, multiplu, legat de celelalte lucruri etc. Respectând aceste restricţii este evident că nici conceperea Ideilor şi nici desfăşurarea lucrurilor nu pot determina apariţia situaţiilor paradoxale.

Soluţia platonică a paradoxelor constă în esenţă din *despărţirea* Obiectului de Metodă, astfel încât Obiectul să rămână aşa cum este perceput, iar Metoda aşa cum a fost concepută. Dacă este vorba de pitagoreism, atunci Obiectul poate să rămână aşa cum l-au conceput pitagoreicii, iar Metoda poate să rămână aşa cum au conceput-o eleaţii, cu deosebirea că Ideile nu mai pot fi concepute pitagoreic, iar obiectele nu pot fi supuse întru totul restricţiilor logice. Având în vedere faptul că pitagoreicii aplicau legile numerice la întreaga realitate, iar eleaţii legile logice, din punct de vedere platonic, era chiar necesară apariţia paradoxelor. Legile numerice trebuie aplicate doar obiectelor sensibile, care sunt multiple, iar legile logice doar Ideilor care sunt unice.

Ideile se dovedesc astfel un fel de „obiecte logice" sau „obiecte ale Metodei". Cu alte cuvinte, deoarece legile logice, descoperite de eleaţi, nu se potriveau lucrurilor sensibile şi fiind aplicate acestora se ajungea la paradoxe, era necesară conceperea unor „obiecte" la care să poată fi aplicate *fără restricţii* – acestea sunt Ideile. Având propriul lor Obiect, legile logice nu se mai aplică lucrurilor sensibile decât în mod relativ, ceea ce coincide cu soluţionarea principială a paradoxelor eleate. Toate acestea sunt însă doar implicaţii ale platonismului şi nu teze susţinute efectiv.

Admiterea Unului absolut şi negarea totală a pluralităţii făcea imposibilă, din punct de vedere eleat, admiterea altor numere în afară de *Unu*. Problema poate fi soluţionată platonic prin conceperea obiectelor matematice ca intermediare (τὰ μαθηματικὰ μεταξύ)[43], ca ceva care ar subzista alături de Idei şi de lucrurile sensibile (παρὰ τὰ εἴδη καὶ τὰ αἰσθητά)[44]. Această soluţie nu apare însă în dialogurile lui Platon, ci numai în comentariile lui Aristotel.

Spre deosebire de Idei, care sunt unice şi veşnic identice cu sine, şi spre deosebire de lucrurile sensibile, care sunt multiple şi relativ identice cu sine, obiectele matematice pot fi considerate *veşnic identice cu sine* (ca Ideile), dar în

[43] *Metaph.*, B, 1, 995 b, 17 ; 997 b, 1 ; 1002 b, 13 şi alte locuri.
[44] *Metaph.*, A, 6, 987 b, 14.

acelaşi timp *multiple* (ca lucrurile sensibile). Aceasta ar însemna o revenire la teoria pitagoreică fără încălcarea preceptelor eleate.

La pitagoreici apăruse deja o dedublare a numerelor, cum era de exemplu monada (ἡ μονάς) şi unul (τὸ ἕν), monada fiind principiul unului. Este evident că tocmai aceste „numere principii", aceste numere monadice (ἀριθμὸς μοναδικός) ar putea fi considerate drept obiecte matematice. S-ar putea spune deci că există: (1) Ideea de număr (unică şi veşnic identică cu sine); (2) obiectele matematice (monada, diada, triada,... care sunt multiple şi identice cu sine şi în fine (3) lucrurile numărate (un cal, un măr... doi cai, două mere...).

În felul acesta, obiectele matematice pot fi concepute fără încălcarea principiilor pitagoreice referitoare la lumea sensibilă şi fără încălcarea legilor logice, absolute în domeniul Ideilor.

b. *Formalism platonic şi modele formale*

Referindu-se la raportul dintre lucrurile sensibile şi Idei, Aristotel consideră că, din punct de vedere platonic, lucrurile sensibile, multiple există numai datorită participării lor la Ideile sinonime (κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνονύμων τοῖς εἴδεσιν).[45] De aici a rezultat, pentru mulţi comentatori, faptul că Ideile, respectiv formele absolute sunt singurele care ar avea *realitate* propriu-zisă. Ele nu sunt forme de reflectare, nici sensibile, nici inteligibile, căci acestea depind direct sau indirect de lucrurile sensibile, în timp ce Ideile sunt forme absolute care subzistă în sine şi pentru sine (αὐτὸ καθ' αὑτό). Nu Ideile reflectă lucrurile, ci, dimpotrivă, lucrurile reflectă, imită, sunt copii palide ale formelor absolute.

Primatul formelor faţă de lucrurile sensibile, absolutizarea formelor, conceperea lor independentă, în sine şi pentru sine, constituie ceea ce poate fi numit „formalism platonic".

Dar participarea (μέθεξις) lucrurilor sensibile la forme nu poate fi redusă la participarea *unui* lucru la o formă. Fiecare lucru participă în realitate la mai multe forme, iar la aceeaşi formă participă mai multe lucruri. În primul caz, lucrul este unul (τὸ ἕν), iar formele sunt multiple (τὰ πολλά); în al doilea caz, forma este una şi lucrurile sunt multiple.

Referindu-se la aceste raporturi, E.W. Beth consideră că ar exista o deosebire nu numai între lucrurile sensibile şi formele absolute, ci şi între acestea din urmă şi proprietăţi. Dacă notăm proprietăţile cu literele *A*, *B*, *C*, ... lucrurile sensibile cu literele *a*, *b*, *c*, ... iar formele absolute cu α, β, γ, ... atunci fiecărei proprietăţi îi corespund două tipuri de entităţi, unele sensibile şi altele *absolute*.[46] Cele absolute ar fi Ideile.

[45] *Metaph.*, A, 6, 987 b, 9–10.
[46] W. Beth, *op. cit.*, pp. 12–14.

Astfel s-ar obține două succesiuni de entități corespunzătoare, de exemplu, proprietății A, respectiv

(1) $A(a), A(b), A(c), \ldots$

(2) $A(\alpha), A(\beta), A(\gamma), \ldots$

Pentru o entitate oarecare x este valabilă remarca următoare: dacă x are proprietatea A, atunci există o entitate absolută ψ care are proprietatea A, dar dacă există o entitate absolută ψ care are proprietatea A nu înseamnă că există și o entitate x care să aibă proprietatea A.

Dacă este vorba de exemplu de proprietatea *alb* (A) care corespunde *zăpezii* (z), deci dacă are loc $A(z)$, atunci trebuie să existe și o formă sau o entitate absolută ζ care să corespundă acestei proprietăți, deci $A(\zeta)$. Dar dacă este vorba de exemplu de forma absolută *cabalitate* (υ), căreia îi corespunde proprietatea *nepieritor* (N), deci $N(\upsilon)$, nu înseamnă că există un u căruia să-i corespundă această proprietate.

Se înțelege că la Beth nu este vorba de o interpretare strictă a vreunui text platonic. Este destul de discutabilă admiterea unei distincții platonice între *proprietate* și *formă*. Distincția poate fi admisă dacă se ține cont de separația (χωρίς) formelor față de lucrurile sensibile, dar se ignoră participarea (μέθεξις) lucrurilor sensibile la forme. Într-adevăr, fiind doar separate, formele și lucrurile pot fi puse în corespondență *pe baza* proprietăților, care aici trebuie luate într-un sens foarte larg și care se dovedesc un fel de „intermediare" între lucrurile sensibile și forme. Astfel ființei u care are proprietatea de *a fi cal* (C) îi corespunde forma υ (cabalitate) corespunzătoare proprietății *a fi cal*. Dar, în acest caz, între u și C trebuie să existe o *altfel* de relație decât între υ și C; u are proprietatea C, pe când υ doar corespunde lui C. Afară de aceasta υ este unic, pe când u este multiplu. De aceea, există o singură relație $C(\upsilon)$, dar un număr nedefinit de relații $C(u)$, respectiv $C(u_1)$, $C(u_2)$, $C(u_3)$,... Dacă se ține cont și de teoria participării, atunci proprietatea nu mai poate fi concepută, căci între lucrul sensibil și forma la care participă nu există nici un intermediar (în afară de obiectele matematice, care nu pot fi identificate cu proprietățile).

Interpretarea lui Beth este un fel de „modernizare" a formalismului platonic (*a new version*), care constă în faptul că este menținută „separația", dar este ignorată „participarea". Ignorarea „participării" este de altfel o notă specifică a neoplatonismului în genere. Ea pune în evidență inconsecvența lui Platon, care nu poate să admită o ruptură totală între lucrurile sensibile și Idei. M. Scholz și G. Hasenjaeger, care adoptă *ex professo* o poziție formalistă de tip platonic, caracterizează platonismul doar prin nota „separației" conform căreia „obiectele matematice, și cu ele domeniul matematic, există în sine, ca ideile platonice. În legătură cu acest caracter în sine, vorbim despre o ontologie platonică".[47] Această ontologie garantează „independența logicii", care se dovedește astfel „liberă de orice presupoziții".

[47] H. Scholz și G. Haselljaeger, *Grundzüge der mathematischen Logik*, Springer-Verlag, 1961, p. 1.

Formalismul modern este, pe de o parte, mai radical decât cel platonic. Aceasta în măsura în care nu mai admite nici o relaţie între forme şi lucrurile sensibile, dar, pe de altă parte, este mai moderat, deoarece nu admite primatul formelor faţă de lucrurile sensibile.

Modernizarea formalismului platonic à la Beth corespunde aşa-numitei axiome (slabe) ε a lui Hilbert.[48] Ea presupune înlocuirea cuantificării cu prefixul „ε_x". Dacă o expresie de forma $A(x)$ conţine variabile libere (una sau mai multe), atunci poate să apară expresia $\varepsilon_x A(x)$ care este considerată o funcţie $f(y, z,...)$, dacă $A(x)$ mai conţine şi variabilele libere y, z,... sau un parametru individual, dacă $A(x)$ nu mai conţine astfel de variabile. Variabila x din $\varepsilon_x A(x)$ este considerată legată prin ε_x, în timp ce restul variabilelor libere care apar în $A(x)$ nu sunt legate prin ε_x. Axioma ε slabă poate fi enunţată astfel: „orice formulă de tipul $A(y) \rightarrow A(\varepsilon_x A(x))$ este o tautologie".

$A(\varepsilon_x A(x))$ corespunde formulei $(\exists_x) A(x)$ din axioma clasică $A(y) \rightarrow (\exists_x) A(x)$. Cu toate acestea, $A(\varepsilon_x A(x))$ nu este identică cu $(\exists_x) A(x)$. Ultima presupune enunţarea proprietăţii A despre o entitate care există şi are această proprietate *înainte* şi independent de enunţare, pe când în prima se enunţă chiar *„existenţa* unei entităţi cu proprietatea A", însă acea entitate poate să nu existe realmente.

Beth consideră că entitatea sau forma absolută de tip platonic α, corespunzătoare unei proprietăţi A, este identică cu $\varepsilon_x A(x)$, deci cu o entitate care corespunde unei proprietăţi A *independent* de alte presupoziţii, respectiv de existenţa sau nonexistenţa lucrurilor sensibile.

În cazul special al formalismului modern, care împarte matematica în două domenii, unul elementar, intuitiv şi altul ideal, abstract; unul finit şi altul transfinit; apare clar aceeaşi diferenţiere ca între lumea lucrurilor sensibile şi domeniul formelor absolute. Este vorba în primul rând de ceea ce St. Körner numeşte *concepte ideale*[49] (infinităţile actuale ale lui Cantor, numerele transfinite cardinale, numerele transfinite ordinale ş.a.). Acestea corespund Ideilor, cu deosebirea că nimic din lumea intuitivă nu le poate confirma sau infirma (eliminarea „participării"). Ele există în sine şi se justifică prin sine pe cale pur logică.

„Propoziţiile ideale" şi „inferenţele ideale", despre care vorbeşte Körner, sunt în fond relaţii *între* „conceptele ideale". Este vorba de compunerea sau descompunerea lor, care aminteşte de ceea ce se numea în termeni platonici „combinaţia Ideilor" (μίξις τῶν εἰδῶν).

Dacă se ţine însă cont şi de „participare", atunci „combinaţia Ideilor" poate să apară drept un *model al combinării lucrurilor sensibile,* după cum şi Ideile erau modele (παραδείγματα) ale lucrurilor sensibile. Asupra acestui lucru şi asupra semnificaţiei lui moderne insistă pe bună dreptate O. Becker.[50]

---

[48] *Cf.* E. W. Beth, *op. cit.*, pp. 223–224.

[49] St. Körner, *Introducere în filosofia matematicii*, Bucureşti, 1965, p. 108.

[50] *Cf.* O. Becker, *Măreţia şi limitele gândirii matematice*, p. 20 *sq.*

Una dintre cele mai interesante apropieri care pot fi făcute între formalismul platonic şi cel modern şi asupra căreia insistă şi W. Heisenberg priveşte aşa-numitul „model matematic al lumii fizice". Este vorba de interpretarea geometrică, prin: tetraedru, octaedru, icosaedru şi cub, a celor patru elemente: foc, aer, apă, pământ. Poliedrele sunt aici modele matematice ideale, care joacă rolul formelor absolute, în timp ce elementele joacă rolul lucrurilor sensibile. „Triunghiurile înseşi, spune Heisenberg, nu sunt materiale, ele sunt forme matematice pure..., iar întrebarea cu privire la cauza existenţei particulelor elementare este transferată de Platon în domeniul matematicii".

Tot astfel este conceput de către Platon modelul geometric perfect faţă de figurile geometrice perceptibile. Cei care se îndeletnicesc cu geometria, consideră Platon, se folosesc de figuri vizibile şi vorbesc despre ele, deşi nu acestea constituie obiectul gândirii lor, ci acele modele ale căror copii imperfecte sunt aceste figuri. Din această cauză, ele sunt admise ca imagini (ὡς εἴκοσιν) ajutătoare în vederea cunoaşterii modelelor perfecte, care nu pot fi concepute decât prin raţiune (τῇ διανοίᾳ).[51] Chiar şi firmamentul, pe care îl studiază astronomul, se dovedeşte, întrucât face parte din lumea lucrurilor sensibile, o simplă imagine, ce-i drept realizată de un mare artist, a unui model perfect.[52]

După Becker, înseşi miturile platonice nu sunt altceva decât modele simbolice. Este vorba aici de procedeul, aplicat şi de către formaliştii moderni, prin care problemele dificile dintr-un anumit domeniu, cum ar fi cel matematic, sunt rezolvate mult mai simplu în cadrul unui model, cum ar fi un anumit sistem logic. Modelul, odată elaborat, ca şi mitul platonic, poate să corespundă şi altor interpretări.

D. Teoria platonică a demonstraţiei

Platon şi-a însuşit, a continuat şi a perfecţionat, doctrina „logică" a eleaţilor; el însuşi a fost, alături de Socrates, unul dintre cei care au pus bazele reale ale acestei discipline. Dacă eleaţii au descoperit noţiunea şi legea ei (identitatea), este meritul lui Platon de a fi încercat o fundamentare a teoriei judecăţii. Admiţând că nonexistenţa nu este ceva contrar existenţei, ci doar ceva diferit (οὐκ ἐναντίον, ἀλλ' ἕτερον μόνον), Platon poate să justifice afirmaţia şi negaţia, cât şi adevărul şi falsul. La el apar următoarele patru situaţii: (1) despre existenţă se afirmă existenţa, (2) despre existenţă se afirmă nonexistenţa, (3) despre existenţă se neagă existenţa, (4) despre existenţă se neagă nonexistenţa. Dintre acestea, (1) şi (4) dau adevărul, iar (2) şi (3) falsul.

Dar cea mai importantă descoperire logică a lui Platon este demonstraţia dihotomică, care se bazează pe al treilea principiu logic şi anume, terţul exclus ($p \vee \sim p$).

[51] Platon, *Respublica*, VI, 510 d–511 a.
[52] *Ibidem*, VII, 529 c–529e.

Esenţa dihotomiei constă în stabilirea raporturilor dintre adevăr şi fals, pe de o parte, şi afirmaţie şi negaţie, pe de altă parte. Numai dacă se admite că atât afirmaţia, cât şi negaţia pot fi adevărate sau false, se poate demonstra dihotomic. A demonstra astfel înseamnă a decide că afirmaţia sau negaţia a ceva despre ceva este adevărată sau falsă; dacă este adevărată afirmaţia, atunci este falsă negaţia, dacă este falsă afirmaţia, atunci este adevărată negaţia şi invers. După ce s-a stabilit că una dintre ele este adevărată, diviziunea continuă.

Să presupunem, exemplul este dat de Aristotel[53], că dorim să demonstrăm dihotomic ce este omul. Atunci presupunem (1) că omul este vieţuitor sau nu este vieţuitor. Reţinem că este vieţuitor = afirmaţie adevărată. Vieţuitorul este muritor sau nu este muritor. Presupunem deci (2) că omul fiind vieţuitor este muritor sau nu este muritor. Reţinem că este muritor = afirmaţie adevărată. Dar vieţuitorul muritor poate să aibă picioare sau să nu aibă picioare. Presupunem (3) că omul are picioare sau nu are picioare. Reţinem că are picioare = afirmaţie adevărată. Continuând astfel obţinem: animal, muritor, cu picioare, biped, fără aripi. Prima parte a demonstraţiei presupune susţinerea unei negaţii. Astfel, dintre omul are aripi şi omul nu are aripi, se reţine că nu are aripi = negaţie adevărată.

Odată descoperită această metodă, Platon o aplică cu consecvenţă în dialoguri. De altfel, dialogul platonic este, într-un sens, o formă de expunere a demonstraţiilor dihotomice. Răspunsurile prin *da* şi *nu* reprezintă deciziile. Dar nu întotdeauna apare evident în dialog schema demonstrativă şi nu întotdeauna se urmăreşte obţinerea unui rezultat pozitiv.

Fundamental, pentru cadrul discuţiei noastre, este faptul că demonstraţia dihotomică, pornind de la o alternativă de tipul terţului exclus, presupune cunoscută şi afirmaţia şi negaţia, problema este doar aceea de a găsi un criteriu de decizie. Din această cauză, Platon era convins că orice om inteligent cunoaşte adevărul, dar trebuie să facă un efort pentru a şi-l aminti. Din punctul său de vedere, are perfectă dreptate. Problema este însă nu numai aceea de a decide dacă ceva dat şi cunoscut este aşa sau nu este aşa cum îl cunoaştem, ci este în primul rând aceea de a cunoaşte efectiv, adică de a trece de la ceva mai bine cunoscut la ceva mai puţin cunoscut.

Este evident că legitimitatea demonstraţiei dihotomice nu poate fi admisă decât în cazul în care este recunoscută valabilitatea universală a legii terţului exclus. În această privinţă, formalismul platonic aminteşte direct de poziţia formalismului modern, care îşi fundamentează teoria demonstraţiei utilizând fără nici o restricţie principiul terţului exclus.

*

Cu toate punctele comune, dintre care au fost prezentate aici doar o parte, formalismul platonic şi cel modern diferă esenţialmente prin nota clar ontologică a primului şi nota logico-matematică a celui din urmă. Extinderea ontologică a formalismului modern (à la Heisenberg) ţine în mod evident de tendinţa neoplatonică

[53] *Anal. Post.*, B, 5, 92a.

a formalismului, de tendința formaliștilor moderni de a trata întreaga realitate cu mijloace pur formale.

Faptul că teoria participării este abandonată în formalismul modern determină independența absolută a idealului față de material, ceea ce înseamnă posibilitatea elaborării unor sisteme ideale cu totul arbitrare fără nici o altă justificare în afară de propria lor coerență logică, ceea ce în mod evident nu este o trăsătură a formalismului platonic.

E. Intuiționismul aristotelic

Sistemul aristotelic este rodul târziu al maturității spiritului antic. Însăși forma (stilul aristotelic) dovedește o stăpânire temeinică a materialului filosofic. Ceea ce era fluid, nestatornic, părelnic în cugetele predecesorilor săi, devine ferm. Analogia, mitul și presupunerile nu-și mai au locul într-un asemenea sistem. Trebuie menționat și faptul că însuși Aristotel, trecând la elaborarea sistematică a filosofiei, a simțit nevoia să abandoneze stilul dialogat.

Legătura dintre filosofia aristotelică și filosofiile precedente nu trebuie marcată în mod special, căci, la Aristotel, ea însăși devine obiect de studiu. Aristotel a fost primul filosof istorist. El a simțit în permanență nevoia de a comenta pe larg teoriile predecesorilor săi, nu atât pentru a le infirma și nici pentru a le prelua, ci, în primul rând, pentru a duce mai departe cercetarea unor probleme pe care înaintașii săi le-au semnalat fără a reuși să le surprindă însă în pura lor esențialitate. Filonul istorismului aristotelic este într-adevăr polemic, distructiv, dar este, în același timp și mai presus de toate, unul creator, constructiv.

a. *Soluția aristotelică a paradoxelor eleate*

Pentru a evita paradoxele, eleații recomandau „calea adevărului" rațional contra evidenței senzoriale, iar Platon despărțea domeniul Ideilor de lumea lucrurilor sensibile; îndreptățindu-le pe amândouă. Cele două soluții aveau însă numai menirea de a *evita* paradoxele prin restricții. Eleații interziceau calea înșelătoare a simțurilor, iar Platon interzicea identificarea celor „două lumi".

Spre deosebire de aceste interdicții, pe Aristotel l-a interesat *ce sunt* aceste paradoxe și *cum se produc*.

Răspunsul lui este categoric: paradoxele eleate sunt *paralogisme* = pseudo-argumente. Acest răspuns necesită însă câteva explicații.

Este evident că eleații erau convinși de justețea argumentării, deci nu au utilizat intenționat argumente incorecte. În plus, dacă ținem cont de momentul istoric în care au fost emise și pornim de la aceleași premise, trebuie să recunoaștem cu

V. Brochard, că argumentele sunt ireproşabile. Ele pun în evidenţă contradicţia evidentă dintre caracterul absolut al identităţii logice, al logicului redus la identitatea absolută, şi caracterul relativ al identităţii concrete, al concretului, dar nu al unui concret oarecare, ci al concretului conceput în spirit matematist-pitagoreic.

Eleaţii nu aveau încă noţiunea abstractă de distanţă, după cum nu o aveau nici pitagoreicii. Pentru a se mişca, un *anumit* corp trebuie să parcurgă o *anumită* distanţă. Această distanţă anumită era imaginată ca o *anumită* linie dreaptă. Dar, pitagoreic vorbind, linia este alcătuită din puncte – punctul fiind unitatea fără dimensiune. Oricât de mică ar fi o distanţă, ea conţine o infinitate de puncte. Acesta era *concretul pitagoreic*.

Principiul identităţii abstracte, pe de altă parte, cerea ca totul să fie identic cu sine. Prin urmare, *infinitul este infinit* şi deci oricât de mică ar fi distanţa, în mod raţional, nu poate fi parcursă, indiferent dacă în realitate este parcursă sau nu. Ea ar putea fi parcursă în mod raţional fie în cazul în care *infinitul este finit,* ceea ce nu se poate admite fără a încălca principiul identităţii, fie în cazul în care distanţa nu este infinită, ceea ce nu se poate admite fără a încălca principiul pitagoreic. Deci, dacă sunt admise ambele principii, se ajunge la contradicţie = paradox. În acest sens, argumentul este ireproşabil.

Pentru Aristotel, însă, nici principiul identităţii şi nici principiul pitagoreic nu sunt absolute. Dacă argumentul este astfel privit, atunci îşi pierde valabilitatea. Acesta este în esenţă punctul de vedere aristotelic. Şi, într-adevăr, Aristotel îşi împarte propriile sale contra-argumente în două: unele conforme cu natura lucrurilor (οἰκεῖοι λόγοι) şi altele pentru cei care cercetează logic (λογικῶς δ' ἐπισκοποῦσι).[54] Cele conforme cu natura lucrurilor vizează interpretarea eronată, matematist-pitagoreică a spaţiului şi timpului, iar celelalte vizează absolutizarea principiului identităţii.

b. *Problema continuului şi principiile pitagoreice*

Pentru a defini *continuul* (τό συνεχές), Aristotel introduce câteva noţiuni fundamentale, strict necesare abordării acestei probleme. *Concomitente* sunt lucrurile care se află în acelaşi loc; *separate* sunt cele care se află în locuri diferite; *în contact* sunt cele ale căror extreme sunt împreună; *intermediar* este ceva care poate fi interpus între extreme; *consecutiv* este cel care urmează după ceva fără a fi posibil să-l preceadă, iar *contiguul* este consecutivul care este în contact cu antecedentul. Pe baza acestora se conchide: *continuul* este ceea ce poate fi concomitent, în contact, consecutiv şi contiguu în acelaşi timp. Continuu, zice Aristotel, rezidă în acele lucruri din care se produce *în mod natural* ceva unitar prin legare (ἕν τι πέφυκε γίνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν).[55] Deoarece se referă la lucruri individuale, Aristotel simte nevoia să le trateze în conformitate cu propria lor natură (πέφυκε) şi nu *numai* κατὰ τὸν λόγον.

[54] *Physica*, Θ, 8, 264a, 7–8.
[55] *Phys.*, E, 3, 227a, 15.

Nu orice consecutiv este contiguu, de exemplu numerele. Ele deci nu alcătuiesc, în sens aristotelic, un continuu. Dar nu orice este contiguu (în contact), este şi consecutiv, căci în contact pot fi lucruri diferite, care nu alcătuiesc un întreg şi a căror ordine poate fi inversată.

Din acestea rezultă următoarele teze antipitagoreice: (1) *unitatea şi punctul nu sunt acelaşi lucru*; (2) *unităţile nu au contact*; (3) *punctele nu au succesiune*. Principial vorbind, continuul nu poate fi conceput în mod pitagoreic, căci (4) *nici punctele şi nici unităţile nu alcătuiesc un continuu*, în timp ce mobilul (din argumentele eleate), care străbate o distanţă, trebuie să parcurgă un continuu. Continuul este alcătuit din părţi, dar mobilul nu străbate părţile, ci întregul.

Raţionamentul eleat este greşit deoarece concepe străbaterea părţilor şi nu a întregului. Părţile însă sunt infinite, chiar dacă nu sunt puncte, cum credeau pitagoreicii. Părţile continuului nu pot fi puncte, deoarece punctele sunt indivizibile. Însă continuul (*o anumită* distanţă) nu se *produce logic*, ci se produce *în mod natural* (πέφυκε γίνεσθαι) şi este alcătuit deci din părţi divizibile la infinit, sau altfel spus, dintr-o infinitate de părţi.

c. *Problema infinitului şi principiile logice*

Dar, din moment ce aşa se petrec lucrurile în mod natural, înseamnă că ele trebuie să fie şi *gândite* în mod corespunzător. Pentru cei care nu se mulţumesc cu argumente privind natura lucrurilor şi vor să le cerceteze raţional, Aristotel concepe argumente logice. Ele se reduc, în principiu, la teza asupra căreia nu se insistă de obicei, că *principiul identităţii are un caracter relativ*.

Continuul (spaţial sau temporal) este alcătuit dintr-o *infinitate* de părţi. Dar *ce este* infinitul, se întreabă Aristotel, există el ca atare sau nu?

Infinitul nu poate să existe ca atare, independent, în sine şi pentru sine. El are nevoie de un suport real. Substratul său este continuul şi lucrul sensibil (τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν).[56] Din această cauză, *infinitul într-un fel există, în alt fel nu* (πῶς μὲν ἔστι πῶς δ' οὔ).[57]

Fiind legată de lucrul individual (αἰσθετόν), *infinitatea este supusă* şi ea *devenirii* (οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται).[58] Infinitul nu trebuie considerat ca ceva dat, ci trebuie conceput în devenire. *El poate fi comparat cu lupta* (ὁ ἀγών); infinitul *se produce şi se distruge veşnic* (ἀεὶ ἐν γενέσει φθορα); *este veşnic altul* (ἀεί γε ἕτερον).[59]

Expresiile folosite de Aristotel sunt de acelaşi tip cu cele utilizate de Heraclit, când vorbeşte de acel foc veşnic viu (πῦρ ἀείζωον) care se aprinde şi se stinge după

[56] *Phys.*, G, 7, 208a, 1–2.
[57] *Phys.*, G, 6, 206a, 13–14.
[58] *Phys.*, G, 7, 207b, 14.
[59] *Phys.*, G, 6, 206a, 30–34.

măsură. Este evident că determinaţiile infinitului la Aristotel nu au nimic comun cu identitatea abstractă. Determinaţiile infinitului nu sunt conforme gândirii abstracte, ci unei gândiri concrete, unei gândiri conforme obiectului concret. Cineva nu este în afara cetăţii pentru că îl gândim aşa, ci fiindcă este realmente; tot aşa şi infinitul. El are atributele lui naturale şi nu pe cele ale gândirii. Nu infinitul trebuie să fie conform gândirii, ci gândirea trebuie să fie conformă lui.

De aici urmează, în primul rând, *respingerea infinitului actual*. Infinitul nu poate fi în act (ἐντελεχεία sau ἐνεργεία), ci numai *în potenţă* (δυνάμει), fie că este vorba de infinitul în intensiune (diviziune infinită), fie că este vorba de infinitul în extensiune. Aceasta, deoarece *realmente* (ἐπὶ τοῦ πράγματος) nu este posibilă nici diviziunea infinită nici prelungirea infinită. Acestea sunt posibile doar în gândire (ἐπὶ τῆς νοήσεως). Dar ar fi absurd să ne încredem în gândire (τὸ δὲ τῇ νόησει πιστεύειν ἄτοπον).[60] Într-adevăr, încrederea în gândire ar duce la reeditarea paradoxelor.

Urmează, în al doilea rând, corectarea gândirii în conformitate cu obiectul gândit. Exemplele pe care le dă Aristotel dovedesc faptul că el a conceput această corectare *în genere*, deci nu numai referitor la problema infinitului, ci a oricărui lucru care devine. Este însă suficient un singur exemplu.

În cadrul devenirii, pe care Aristotel o numeşte *schimbare în contrar* (ἐν τῇ ἀντιφάσει μεταβολήν), lucrurile trec în contrariul lor. „Dacă, de exemplu, ceva se schimbă din non-alb în alb şi nu este în nici una (dintre cele două stări), atunci nu va fi nici alb, nici non-alb".[61] Această situaţie contrazice *implicit* şi caracterul absolut al legii contradicţiei şi al legii terţului exclus. Într-adevăr, dacă despre un lucru nu este adevărată nici afirmaţia nici negaţia, atunci înseamnă că ele nu se mai contrazic. Dacă notăm cu p „x este alb" şi cu $\sim p$ „x nu este alb", atunci faptul că ambele sunt false în acelaşi timp ia forma

(1) $\sim p \,\&\, \sim\sim p$

care este echivalentă cu

(2) $\sim p \,\&\, p.$

Legea contradicţiei are forma

(3) $\sim(p \,\&\, \sim p),$

adică reprezintă tocmai negaţia lui (2): nu este posibil ca despre un lucru să fie adevărată în acelaşi timp afirmaţia şi negaţia sa. Dar, din moment ce (1) este echivalent cu (2), respectiv

[60] *Phys.*, G, 8, 208a, 14–15.
[61] *Phys.*, Z, 9, 240a, 21–22.

(4) $\sim p \,\&\, \sim\sim p = \sim p \,\&\, p,$

înseamnă că atât (1), cât şi (2) încalcă legea contradicţiei.

Situaţia este aceeaşi şi faţă de legea terţului exclus. Dacă sunt false în acelaşi timp p şi $\sim p$, este evident că nu se poate ca una sau alta să fie adevărată, respectiv $p \vee \sim p$. Având în vedere echivalenţa (4), transformăm al doilea membru, respectiv (2) $\sim p \,\&\, p$ în disjuncţie

(5) $\sim p \,\&\, p = \sim(\sim\sim p \vee \sim p).$

Din (5) se obţine

(6) $\sim(\sim\sim p \vee \sim p) = \sim(p \vee \sim p),$

ceea ce înseamnă că din presupoziţia admisă (1) urmează încălcarea legii terţului exclus.

Aceasta nu înseamnă însă negarea absolută a valabilităţii legilor gândirii, ci doar negarea valabilităţii lor absolute.

Într-adevăr, spune Aristotel, pentru faptul că ceva *nu este întru totul* alb sau non-alb, nu înseamnă că nu se poate afirma despre el că *este* alb sau non-alb, căci spunem că *este* alb sau non-alb *nu pentru faptul că ar fi întru totul astfel, ci în cele mai multe sau cele mai importante părţi* (οὐ τῷ ὅλον εἶναι τοιοῦτον, ἀλλὰ τῷ τὰ πλεῖστα ἢ τὰ κυριώτατα μέρη).[62]

Lucrul în discuţie trebuie să se găsească necesarmente într-una din stările contrare, dar nu se va găsi niciodată întru totul în acea stare.[63] Dacă ar fi posibilă acea stare ideală, atunci ar însemna reeditarea aporiei lui Antistene, după care nu s-ar mai putea enunţa decât propoziţii de forma „*A* este *A*".

Din moment ce principiul identităţii nu mai are o valoare absolută, înseamnă că infinitul poate fi conceput nu numai conform naturii (φυσικῶς), ci şi conform gândirii (λογικῶς). Identitatea fiind relativă, infinitul poate fi conceput *în devenire;* poate fi comparat cu *lupta;* poate fi conceput ca ceva *care se produce şi se distruge* veşnic, care *este veşnic altul*, ca focul lui Heraclit.

În felul acesta, Aristotel reuşeşte să distrugă chiar mecanismul paradoxelor eleate. Din moment ce continuul spaţio-temporal este cercetat aşa cum se produce în mod natural (πέφυκε γίνεται)[64], iar, pe de altă parte, este conceput logic în devenire, ca unitate a contrariilor, deci *în mod dialectic,* nu mai poate să apară nici o contradicţie între ceea ce există şi ceea ce se gândeşte.

---

[62] *Phys.*, Z, 9, 240 a, 22–25.

[63] *Phys.*, Z, 9, 240 a, 27–29.

[64] Principalul argument aristotelic îndreptat contra pitagoreicilor în genere, independent de contextul paradoxelor, îl constituie faptul că aceştia aveau principii pe care, deşi nu le-au obţinut din lumea sensibilă (οὐκ ἐξ αἰσθητῶν), le-au aplicat în cercetările despre natură (περί φῦσεως). *Metaph.*, A, 8, 989, 29–35.

Paradoxele eleate sunt paralogisme, sunt argumente greşite, căci contradicţia are loc între două falsuri: între principiile false ale pitagoreicilor (= matematism) şi principiile false ale eleaţilor (= logicismul).

d. *Critica formalismului platonic*

Soluţia aristotelică a paradoxelor eleate este, în mod firesc, opusă soluţiei platonice, adică admiterii celor „două lumi", una sensibilă, iluzorie, înşelătoare şi una ideală, reală, perfectă.

Critica aristotelică a formalismului platonic şi a platonismului în genere are două aspecte: unul ontologic şi unul logic. Aspectul ontologic vizează imposibilitatea existenţei unei a doua lumi şi consecinţele absurde care ar rezulta din admiterea ei; vizează raportarea substanţială dintre cele două lumi; ridică problema *participării* lucrurilor la Idei ş.a.m.d. Ceea ce nu se subliniază însă, de obicei, este semnificaţia logico-formală a acestei critici.

Dacă ţinem cont de faptul că formalismul are astăzi numeroşi adepţi, atunci critica aristotelică ar putea să apară, la prima vedere, cu totul retrogradă. Pentru a evita o asemenea înţelegere greşită, menţionăm faptul că Aristotel însuşi are contribuţii însemnate din punct de vedere logico-formal. Că, în sens pur logic, Aristotel este cu mult mai „formal" decât Platon. Ceea ce critică Aristotel nu este formalul, ci *formalismul* – absolutizarea formei. Nu trebuie uitat nici faptul că formalismul platonic nu era un formalism efectiv-logic, ci numai un „formalism principial", iar critica aristotelică vizează de multe ori nu teoria însăşi, ci consecinţele ei. De exemplu, participarea unui lucru la mai multe Idei însemna, din punct de vedere aristotelic, (1) dublarea lucrurilor prin Idei (pentru fiecare lucru o Idee) ; (2) înmulţirea Ideilor *la infinit* (pentru fiecare lucru o infinitate de Idei); (3) triplarea înmulţirii la infinit a Ideilor (pentru lucruri prezente, trecute şi viitoare); (4) redublarea lor conform negaţiilor corespunzătoare. Este însă evident că toate acestea sunt *consecinţe* ale poziţiei platonice şi nu teze susţinute de către Platon.

Pe Aristotel îl interesa o *teorie despre lucruri* şi nu vedea, în acest sens, utilitatea unei *meta-teorii*, adică a unei teorii *despre Ideile despre lucruri*. Aceasta ar fi, consideră Aristotel, o muncă inutilă şi chiar imposibil de realizat, ca şi cum cineva s-ar gândi că pentru a număra câteva lucruri ar fi necesar să inventeze o infinitate de alte lucruri şi să încerce să le numere pe acelea.

Dar înmulţirea Ideilor nu are loc numai faţă de lucrurile sensibile, ci, în cadrul „meta-teoriei", şi faţă de ele însele. Căci, zice Aristotel, Ideile nu sunt numai modele ale lucrurilor sensibile, ci şi ale Ideilor însele (αὐτῶν τῶν ἰδεῶν), cum este genul, ca gen al speciilor.[65] Prin urmare, modelele-Idei, pentru a fi explicate, au nevoie de alte modele-Idei, *meta*-teoria de o *meta-meta*-teorie ş.a.m.d.

[65] *Metaph.*, A, 9, 991a, 29–31.

Dedublarea lucrurilor individuale, crearea unor modele ideale, şi studiul lucrurilor prin intermediul acestor modele este şi o idee modernă. Respingerea ei se datoreşte în primul rând faptului că Platon nu înţelegea prin Idee un *simplu simbol* al lucrului individual, ci însăşi esenţa lui. Dar, consideră Aristotel, Ideile nu sunt esenţa lucrurilor, căci ele nu constituie nici cauza mişcării nici cauza schimbării acestora.[66] Ideile, consideră Aristotel, nu sunt de nici un folos, nici pentru cunoaşterea (οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστεὴμην), nici pentru fiinţa lor (οὔτε εἰς τὸ εἶναι).

Într-adevăr, cu ajutorul formelor, chiar şi a celor simbolice, nu garantăm nici cunoaşterea şi nici existenţa efectivă a lucrurilor individuale; ele trebuie să fie cunoscute *în prealabil* şi, bineînţeles, să existe efectiv. Ceea ce reuşim însă cu ajutorul acestor forme, tocmai renunţând la cunoaşterea esenţei lucrurilor, este un fapt pe care Aristotel nu-l putea bănui. Cu ajutorul acestora învingem, dominăm şi conducem. „*Naturam renuntiando vincimus*", cum spune Oskar Becker.

e. *Constructivismul aristotelic*

Opus formalismului este constructivismul. Pe Aristotel îl interesează într-adevăr *ce este* şi *cum se produce* un lucru, un fenomen sau o formă logică; îl interesează *esenţa* şi *geneza* lor.

În ce priveşte esenţa, Aristotel afirmă categoric că ea nu poate fi cunoscută nici prin definiţie, nici prin demonstraţie.[67] Esenţa (τὸ τί ἐστιν), ca şi primele principii (αἱ πρῶται ἀρχαί), poate fi cunoscută numai prin gândirea nemijlocită.

1) Teoria aristotelică a intuiţiei şi problema numărului

Facultatea gândirii (ὁ νοῦς), puterea sau capacitatea (δὺναμις, ἕξις) gândirii este înnăscută, atât omului, cât şi animalelor. Ea determină actul gândirii (τὸ νοεῖν). Dar acest act (exercitarea gândirii) se realizează pe diferite trepte. Prima treaptă o constituie puterea de discernământ (ἡ δίναμις κριτικὴ) sau simţirea (αἴσθησις). A doua treaptă o constituie simţirea persistentă sau amintirea (ἡ μνήμη) pe care nu o mai au toate animalele. Dintr-un mare număr de amintiri se realizează apoi o experienţă unică (ἐμπειρία μία), se naşte noţiunea (γίνεσθαι λόγον) sau generalul *in mente* (καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ). Aceasta este a treia treaptă a gândirii, care poate fi numită *gândire nemijlocită* (νόησις), *gândire intuitivă* în opoziţie cu *gândirea discursivă* (διάνοια), care cuprinde opinia sau judecata şi raţionamentul (δόξα καὶ λογισμός).

Spre deosebire de „produsele" gândirii discursive, care pot fi adevărate sau false, intuiţia (produsul gândirii intuitive) este întotdeauna adevărată. Actul intuitiv reprezintă deci surprinderea nemijlocită a noţiunilor. „Nemijlocită" (ἄμεσος)

[66] *Metaph.*, A, 9, 991a, 11.
[67] *Anal. Post.*, B, 7, 92b, 38.

semnifică aici „nemijlocită raţional", căci intuiţia aristotelică este *mijlocită senzorial* (ἀπὸ αἰσθήσεως).[68]

În lucrarea *De Anima,* consecvent teoriei sale generale, Aristotel simte nevoia de a dedubla facultatea gândirii într-o facultate patetică, *pasivă* şi una *activă* (νοῦς παθητικός şi νοῦς ποιητικός).[69] În contextul discuţiei noastre, gândirea *poetică* ar reprezenta acumularea *pasivă* a datelor senzoriale, iar gândirea *patetică* activitatea *creatoare, constructivă* a gândirii, care *produce* intuiţia = noţiunea = generalul *in mente.*

Noţiunile, gândurile simple exprimă esenţa lucrurilor individuale. Esenţa nu este ceva dat, care există ca atare, independent de lucrurile individuale, dar nu poate fi nici identică cu acestea. Esenţa rezidă în noţiune, în generalul *elaborat, produs* de gândirea nemijlocită *pe baza datelor senzoriale.*

Prin intermediul teoriei aristotelice a intuiţiei poate fi rezolvată şi *problema numărului,* respectiv *ce este* şi *cum se produce* numărul.

Pentru pitagoreici numerele nu erau încă despărţite de lucrurile individuale. Pentru eleaţi, numărul, redus la unitate, se identifica cu întreg universul, reprezentând lumea încremenită a abstracţiei. În teoria lui Platon numărul începe din nou să coboare către lucrurile individuale, dar rămâne suspendat *inter mundos,* căci numărul nu este nici Idee, nici lucru. Se pare că această suspensie nu a putut fi menţinută. Urmaşii lui Platon au fost nevoiţi să revină la doctrina pitagoreică sau, cum a procedat Xenocrates, să adopte un fel de eleatism, să considere că Ideile şi numerele sunt identice.[70]

Pentru Aristotel, numerele *sunt şi nu sunt separate* de lucrurile sensibile. Din perspectiva gândirii intuitive *pasive* lucrurile individuale subzistă şi sunt percepute împreună cu proprietăţile lor. Gândirea intuitivă *activă* poate separa *prin abstracţie* (ἐξ ἀφαιρέσεως) proprietăţile lucrurilor individuale, căci acestea sunt separabile în gândirea intuitivă (χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει ἐστιν).[71]

Acelaşi lucru se petrece şi în cazul proprietăţilor matematice, care pe planul existenţei sunt inseparabile de obiectele sensibile, dar pot fi concepute ca fiind separate, dacă sunt gândite intuitiv.[72]

Numărul, ca şi noţiunea, este, din punct de vedere aristotelic, o *construcţie mentală* intuitivă. El nu există ca atare nici în lucrurile individuale şi nici separat de acestea; el devine, se produce sau este construit *in mente.* Dar aceasta nu este o construcţie *ex nihilo,* nu este o intuiţie *apriori,* ci o construcţie al cărei fundament îl constituie datele experienţei senzoriale.

Într-un anumit sens, s-ar putea considera că Aristotel menţine teoria platonică a numărului ca intermediar, ca fiinţând între lumea lucrurilor individuale şi lumea

[68] Expunerea a fost reprodusă până în acest punct după *Anal. Post.*, B, 19, 99b, 20–100 b, 17.
[69] *De Anima*, G, 5, 430a, 10–25.
[70] *Metaph.*, Z, 2, 1028 b, 24.
[71] *Phys.*, B, 2, 193 b, 34.
[72] *De anima*, G, 7, 431 b, 15–16.

Ideilor. În fapt, deosebirea este fundamentală. Pentru Aristotel, numărul nu există *ca atare,* indiferent de locul pe care l-ar ocupa. El este un produs, o construcție mentală.

Numărul, ca și noțiunea în genere, presupune existența lucrurilor individuale și a subiectului cunoscător, a omului. Omul nu este numai un element pasiv, indiferent, care înregistrează sau își aminteşte lucruri veşnice. Omul este o ființă constructoare, activă.

Filosofia lui Aristotel este prima filosofie *umanistă,* prima filosofie în care omul, ca ființă cugetătoare, păşeşte pe tărâmul metafizicii nu numai *ca produs* neînsemnat al unor forțe obscure, ci *ca producător*; și nu numai ca simplu producător material, ci, mai cu seamă, ca *producător spiritual.*

2) Teoria aristotelică a demonstrației

Activitatea constructivă a gândirii nu se mărgineşte însă numai la gândirea intuitivă (νόησις); tot atât de constructivă este și gândirea, discursivă (ἀρχιτεκτονικὴ διάνοια)[73], cu deosebirea că aceasta nu mai este adevărată prin sine. Formele sale pot fi adevărate sau false. Interesul este firește acela de a construi forme adevărate.

Specificul gândirii discursive îl constituie și faptul că, spre deosebire de gândirea intuitivă, ea este *mijlocită* rațional, dar *nemijlocită* senzorial. Fiind nemijlocită senzorial, produsele sale – formale discursive – nu mai pot fi adevărate direct, prin construcție, ci, abia *după ce* au fost construite, prin confruntare cu realitatea la care se referă.

Fiind mijlocite rațional, formele discursive se pot obține unele din altele. Aristotel a fost primul care a dovedit că anumite forme fiind adevărate și formele care se pot construi pe baza lor trebuie să fie adevărate, căci din cele adevărate nu urmează falsul (ἐξ ἀληθῶν οὐκ ἔστι ψεῦδος).[74]

Problema era deci aceea de *a construi noi forme adevărate prin intermediul altor forme adevărate.* Această metodă de construcție dianoetică, discursivă, mijlocită rațional, dar nemijlocită senzorial este ceea ce Aristotel numeşte *demonstrație* (ἀπόδειξις).

Forma demonstrației aristotelice este silogismul, căci, spune Aristotel, demonstrația este un anumit tip de silogism. Referindu-se la dihotomia platonică, Aristotel o compară cu un silogism fără putere, fără forță constructivă (ἀσθενὴς συλλογισμός).[75]

Aristotel observă (1) faptul că trecerea de la $(B \vee \sim B)$ la B sau la $\sim B$ nu reprezintă un pas constructiv. Într-adevăr, dacă *presupunem* că orice om este muritor sau nemuritor, prin aceasta presupunem implicit că el este muritor, deci presupunem tocmai ceea ce trebuia demonstrat. Această observație marchează necesitatea

[73] *Eth. Eudemia*, A, 6, 1217 a, 6.
[74] *Anal. Pr.*, B, 2, 53 b, 7– 8.
[75] *Anal. Pr.*, A, 31, 46 a, 31.

progresiei în demonstraţie, caracterul ei constructiv. Dihotomia este, în acest sens, o demonstraţie *regresivă*, care porneşte de la ceea ce a fost dat deja (cunoscut) şi ajunge la ceea ce este de asemenea dat (cunoscut).

Aristotel observă în continuare (2) faptul că trecerea de la $(B \vee \sim B)$ la B sau la $\sim B$ este arbitrară. Într-adevăr, din punct de vedere pur formal $(B \vee \sim B)$ este adevărată şi în cazul în care este adevărat B şi în cazul în care este adevărat $\sim B$. Din această cauză, dacă presupunem, de exemplu, că *orice lungime este comensurabilă sau incomensurabilă*, atunci nu am demonstrat prin aceasta că *diagonala este incomensurabilă*, ci, în măsura în care ea este o lungime, am demonstrat că *diagonala este comensurabilă sau incomensurabilă*. Dacă admitem că diagonala este incomensurabilă, atunci admitem de fapt tocmai ceea ce trebuia demonstrat.

Punctul de plecare al dihotomiei platonice este terţul exclus. Acest lucru nu este întotdeauna evident. Terţul exclus presupune (1) că ambele sale componente sunt judecăţi, (2) că una este contradictoria celeilalte şi (3) că nu se ştie care din cele două este adevărată. La Platon, dihotomia apare adesea ca diviziune a genurilor (τῶν γενῶν διαίρεσις), ceea ce determină o formă nepredicativă şi face ca cele două componente, chiar şi atunci când sunt transpuse propoziţional, să fie contradictorii datorită predicatului negat. *Vieţuitor*, de exemplu, se divide în *raţional* şi *non-raţional*. Transpunerea propoziţională este: *vieţuitorul este raţional sau vieţuitorul este non-raţional*. Deci transcrierea prin $(B \vee \sim B)$ nu este întru totul adecvată. Aici ar fi necesară o transcriere din logica predicatelor.

Esenţial este faptul că, din punct de vedere pur logic, *ambele alternative au aceeaşi îndreptăţire*. Din această cauză, constată Aristotel, dacă este vorba, de exemplu, de *om*, având în vedere că *omul este vieţuitor*, nu se poate *conchide* că *omul este raţional*, căci tot atât de bine se poate conchide că *omul este non-raţional*.

Acest lucru se petrece şi atunci când predicatul este mai general decât subiectul şi atunci când îi este subordonat. În al doilea caz însă *se pleacă*, în fapt, *de la o conjuncţie şi se ajunge la disjuncţie*. Într-adevăr, *vieţuitorul* este şi *raţional* şi *non-raţional*. Numai *omul* este *raţional* sau *non-raţional*. În primul caz, *vieţuitorul* este, de exemplu, sau *muritor* sau *non-muritor* şi omul la fel. Deci *se pleacă de la disjuncţie şi se ajunge tot la disjuncţie*. Problema o constituie trecerea de la disjuncţie la unul din membri. „Trecerea" acesta este, din punct de vedere aristotelic, nejustificată. Pentru a fi justă, ar trebui ca *întotdeauna* să se poată decide *care membru al unei dihotomii este adevărat* şi *care membru este fals*.

Deosebirea dintre exemplele de mai sus rezidă în particularităţile disjuncţiei. În primul caz, deşi predicatele propoziţiilor se contrazic, propoziţiile pot fi adevărate împreună. Despre vieţuitor, în genere, este *adevărat în acelaşi timp* că este raţional şi că este non-raţional, deşi luate *separat* nici una dintre propoziţii *nu este adevărată*. În acest caz, singura decizie este aceea de *a menţine ambele propoziţii*. În celălalt caz, vieţuitorul este evident că nu poate fi în acelaşi timp muritor şi nemuritor. Deci una din cele două propoziţii este falsă. Dar, deoarece *nu în toate cazurile* una, din propoziţiile care se contrazic, este adevărată şi alta falsă, înseamnă că legea *terţului exclus nu are o valabilitate universală*.

Aristotel nu tratează prea clar această problemă. El numeşte contradicţie (ἀντίφασις) opoziţia dintre afirmaţie şi negaţie[76], dar consideră că propoziţiile de genul celor în discuţie (ἐπὶ τῶν καθόλου μὴ καθόλου) nu sunt contrare[77]. De asemenea, susţine că afirmaţia sau negaţia referitoare la lucruri care au fiinţă sau la cele din trecut trebuie să fie adevărată sau falsă, *cu excepţia* propoziţiilor în discuţie.[78] Deci le exclude dintre propoziţiile contrare. În fapt, ele sunt contrare structural, dar nu sunt contrare valoric. Din această cauză, una este negaţia celeilalte, fără ca în mod necesar să fie una adevărată şi cealaltă falsă, căci pot fi ambele adevărate împreună.[79]

Aristotel nu surprinde diferenţa semnalată dintre predicatele subordonate şi supraordonate subiectului. Cu toate acestea, el observă, pe bază de exemplu, că ambele propoziţii contrare pot fi adevărate. „Omul este frumos" şi „Omul nu este frumos". Tot aşa şi pentru cazul când *ceva devine* (εἰ γίεταί τι, καὶ οὐκ ἔστιν).[80] Această referinţă la *devenire* este analogă argumentului utilizat pentru a dovedi valabilitatea relativă a principiului identităţii.

În aceeaşi situaţie se mai găsesc şi propoziţiile singulare şi cele care se referă la viitor (καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων).

Asupra propoziţiilor singulare nu se insistă. Având în vedere că, de regulă, propoziţiile singulare pot avea contrare (Socrate este om – Socrate nu este om), se poate bănui că Aristotel se referă tocmai la propoziţiile singulare care vizează lucrurile ce devin. Propoziţiile: „Socrate este sănătos" şi „Socrate nu este sănătos" nu pot fi *nici* adevărate *nici* false în cazul în care Socrate *se tratează* sau *devine* sănătos.

Tot atât de evidente sunt şi propoziţiile *de futuris contingentibus*. Ele se referă la evenimente viitoare, care pot avea loc sau nu: „Mâine voi fi bine dispus" – „Mâine nu voi fi bine dispus". Deşi propoziţiile sunt contrare, nu se poate şti care este adevărată şi care este falsă.

Ar exista deci *trei* categorii de propoziţii contrare la care nu poate fi aplicată legea terţului exclus: (1) propoziţii cu subiect universal necuantificat şi predicatul subordonat subiectului, (2) propoziţii singulare referitoare la lucruri în devenire, (3) propoziţii *de futuris contingentibus*. Din moment ce există aceste cazuri, înseamnă că legea terţului exclus *nu este universal valabilă*.

Demonstraţia indirectă se deosebeşte de cea directă prin faptul că ea presupune deja ceea ce vrea să respingă, prin admiterea lui ca fals, pe când demonstraţia directă porneşte de la premise la ceea ce trebuie demonstrat.[81] Deci nu poate avea loc o demonstraţie indirectă fără să se poată presupune ceva ca fiind contrar adevărului. Aceasta înseamnă că punctul de plecare al demonstraţiei indirecte este principiul terţului exclus.

---

[76] *De Interpretatione*, 6, 17 a, 33–34.
[77] *Ibidem*, 7, 17 b, 5–10.
[78] *Ibidem*, 9, 18 a, 28–32.
[79] *Ibidem*, 7, 17 b, 30–31.
[80] *Ibidem*, 7, 17 b, 33–34.
[81] *Anal. Pr.*, II, 14, 62 b, 29–33.

De exemplu, dacă admitem că din două propoziţii adevărate *r* şi *s* decurge propoziţia *p*, atunci prin demonstraţie directă rezultă că şi *p* va fi adevărată. Dacă nu suntem siguri de acest lucru, cum ar fi cazul în care lucrăm cu un silogism dintr-o figură neevidentă, să zicem *Baroco* din figura a doua, atunci presupunem ca adevărată contradictoria lui *p*, respectiv ~*p* care împreună cu premisa *r* (adevărată) va duce la contradictoria lui *s* (adevărată). Conchidem atunci că ~*p* este falsă, deci ~~*p*, de unde urmează că *p* este adevărată.

$$\dfrac{\dfrac{(r)\ \text{Toţi } N \text{ sunt } M \qquad (s)\ \text{Unii } X \text{ nu sunt } M}{(p)\ \text{Unii } X \text{ nu sunt } N} \vee \dfrac{(\sim p)\ \text{Toţi } X \text{ sunt } N \qquad (r)\ \text{Toţi } N \text{ sunt } M}{(\sim s)\ \text{Toţi } X \text{ sunt } M \qquad \sim(\sim p)\ \text{Toţi } X \text{ sunt } N}}{(p)\ \text{Unii } X \text{ nu sunt } N}$$

Făcând abstracţie de structurile judicative obţinem următoarea schemă:

$$\dfrac{p \vee \sim p \qquad \sim\sim p}{p}$$

Se observă aici faptul că premisa a doua conţine o dublă negaţie (~~*p*). Dar trecerea de la (~~*p*) la *p* nu se poate face decât atunci când se admite (*p* ∨ ~*p*). Prin urmare, *negatio duplex* nu este universal valabilă, deoarece nici *tertium non datur*, pe care îl presupune, nu este universal valabil.

Într-adevăr, dacă luăm una din cele *trei* tipuri de propoziţii, la care nu se aplică terţul exclus, să zicem „Mâine nu voi fi bine dispus", ca fiind negaţia lui „Mâine voi fi bine dispus", atunci negând negaţia, adică negând propoziţia „Mâine nu voi fi bine dispus", nu obţinem afirmaţia lui „Mâine voi fi bine dispus", căci acest lucru nu poate fi ştiut. Deci, în acest caz, dubla negaţie nu poate să ducă la o afirmaţie. Dacă luăm însă propoziţia „Napoleon nu a pierdut bătălia de la Waterloo" drept negaţie a propoziţiei „Napoleon a pierdut bătălia de la Waterloo" şi negăm negaţia, adică negăm propoziţia „Napoleon nu a pierdut bătălia de la Waterloo", atunci obţinem afirmaţia respectivă.

Prin urmare, ca şi în cazul terţului exclus, nu se poate susţine că legea dublei negaţii ar fi falsă, ci numai faptul că ea, ca şi legea terţului exclus, *nu are o valabilitate universală.*

*

Punctele tratate în acest capitol sunt concentrate în jurul a *două* probleme fundamentale: a) critica aristotelică a logicismului eleat şi b) critica aristotelică a formalismului platonic.

Critica aristotelică a logicismului eleat necesita, în primul rând *o soluție a paradoxelor eleate.* Acestea erau legate de problema *continuului* și a *infinitului.* Rezolvarea lor necesita abordarea lor pe plan *fizic* și pe plan *logic.* Soluția logică impunea o *relativizare a legii identității*, absolutizată de către eleați.

Critica aristotelică a formalismului platonic necesita, pe de o parte, fundamentarea unei *teorii constructive a entităților logice.* Ideile nu pot exista ca atare, rupte de lucrurile sensibile, dar nici nu subzistă în acestea. Ele sunt produse, construcții mentale nemijlocite = *intuiții.* Dintre aceste intuiții face parte și *numărul.* Aceeași critică necesita, pe de altă parte, și o teorie constructivă a operațiilor cu aceste entități. O *temelie a demonstrației* opusă *dihotomiei platonice.* Cu această ocazie, se constată că *terțul exclus* și *dubla negație* nu sunt legi universal valabile.

Doctrina aristotelică se dovedește astfel o poziție opusă logicismului și formalismului antic. Problematica acestei doctrine este perfect coerentă și poate fi justificată tocmai în opoziție cu cele două orientări. Doctrina aristotelică *nu apare întâmplător,* iar problemele rezolvate sunt *strict necesare* combaterii tezelor logiciste și formaliste.

Ca doctrină opusă logicismului și formalismului antic, doctrina aristotelică, în analogie cu cea contemporană, poate fi numită „intuiționism antic". Consecințele specifice ale *acestui* intuiționism rezidă în (1) negarea caracterului *absolut* al legilor gândirii și (2) în fundamentarea *constructivă* a logicii, filosofiei și a științelor în genere. Întrebările aristotelice *ce este* și *cum se produce,* cărora pe plan logic le corespunde esența noțională intuitivă și demonstrația, străbat întregul *corpus scientiarum* aristotelic.

Toate problemele principale ale intuiționismului antic apar și la intuiționiștii contemporani. Ei oferă o soluție a paradoxelor logico-matematice. Aceasta presupune relativizarea legilor logice (a terțului exclus în speță). Soluția oferă un punct de vedere asemănător celui aristotelic în legătură cu problema continuului și a infinitului. Critica formalismului modern duce la elaborarea unei teorii a intuiției, aplicată direct la problema numărului. Critica demonstrației formaliste duce implicit la relativizarea legii dublei negații și la elaborarea unei teorii constructiviste.

Analogia dintre doctrina formalistă și cea platonică cât și dintre doctrina aristotelică și cea intuiționistă a fost subliniată uneori și chiar absolutizată. C. Chevalley, de exemplu, îi numește pe formaliștii contemporani *platonicieni,* iar pe intuiționiști *aristotelicieni*[82], ceea ce reprezintă evident o exagerare.

[82] C. Chevalley, *Sur la pensée de Jacques Herbrand*, în J. Herbrand, *Ecrits logiques*, Paris, 1968, p. 18.

3

SPECIFICUL RAȚIONAMENTELOR DEDUCTIVE STOICE[1]

Primele tipuri de raționamente deductive au fost cunoscute și utilizate cu mult înaintea raționamentelor demonstrative, adică a silogismelor tradiționale. În dialogul *Parmenides*, Platon arată că Zenon opunea tezelor eleate ipoteze care conduceau *ad absurdum,* dovedind astfel *indirect* valabilitatea tezelor eleate. În principiu, el pornea de la o disjuncție exclusivă și, pentru a-i nega unul dintre membri, îl afirma pe celălalt. La fel a procedat Platon în raționamentele sale dihotomice, și anume atunci când a utilizat modalitatea de exprimare judicativ-disjunctivă a diviziunii genurilor, așa cum arată Aristotel.[2]

Critica aristotelică a diviziunii platonice se bazează pe *distincția* dintre raționamentele deductive și cele demonstrative și imposibilitatea reducerii unora la celelalte. Deși Aristotel a respins raționamentele disjunctive ca silogisme, nu a fost un adversar al raționamentelor deductive în genere, utilizând el însuși raționamente de acest tip. Este vorba despre operațiile referitoare la componentele modurilor silogistice ale figurilor a II-a și a III-a, cu ajutorul cărora pot fi reduse la modurile din figura I.

Să considerăm modul *Baroco* al figurii a II-a, cu următoarele componente:

(1)
$$\frac{\begin{array}{l}(A)\ \text{Toți } N \text{ sunt } M\\ (O_1)\ \text{Unii } X \text{ nu sunt } M\end{array}}{(O_2)\ \text{Unii } X \text{ nu sunt } N,}$$

unde (A) este majoră universal-afirmativă, (O_1) minoră particular-negativă și (O_2) concluzie particular-negativă. Presupunem că (A) și (O_1) sunt adevărate, pe când (O_2) ar fi falsă. În acest caz, opusa contradictorie a lui O_2, respectiv „Toți X sunt N", pe care o notăm cu (A_2), ar trebui să fie adevărată. Înlocuim cu (A_2) minora silogismului (1) și obținem modul *Barbari*:

(2)
$$\frac{\begin{array}{l}(A)\ \text{Toți } N \text{ sunt } M\\ (A_2)\ \text{Toți } X \text{ sunt } N\end{array}}{(A_1)\ \text{Unii } X \text{ sunt } M.}$$

[1] Traducere din limba germană de Dragoș Popescu.

[2] *Cf. Anal. Pr.*, I, 31.

Silogismul (2) este evident, aparținând figurii I, și, de asemenea, corect. (A_1) este opusa contradictorie a lui (O_1) din (1) și, fiindcă (O_1) este adevărată, trebuie ca (A_1), concluzia lui (2), să fie falsă. Dar atunci cel puțin o premisă a lui (2) trebuie să fie falsă. Însă, deoarece premisa (A) este adevărată, urmează că premisa (A_2) este falsă, astfel încât opusa ei contradictorie (O_2), concluzia din (1), este adevărată. Aceasta dovedește corectitudinea silogismului (1) cu premisele adevărate (A_1) și (O_1) și concluzia adevărată (O_2).[3]

Punctul de plecare al raționamentului deductiv utilizat de Aristotel este, în acest caz, o disjuncție exclusivă (sau *O,* sau *A*). Se stabilește că un membru, de exemplu *A*, este fals, și se conchide adevărul lui *O*. După Aristotel, procedeul poate fi utilizat la toate figurile (ἅπασι τοῖς σχήμασιν)[4], ceea ce înseamnă că se poate porni și de la disjuncția dintre *I* și *E*, dar *numai* între judecăți determinate cantitativ și calitativ.

Există la Aristotel și raționamente deductive în care apare *implicația*. La enunțarea acestora, Aristotel face uneori abstracție de structura cantitativă și calitativă a judecăților, înlocuite cu variabile propoziționale.

Aristotel scrie: „fiind necesar ca *B* să fie dacă *A* este, este necesar ca *A* să nu fie dacă *B* nu este"[5], ceea ce poate fi redat astfel:

(3)

Dacă *A* este, atunci este *B*,
dar *B* nu este,
---
deci *A* nu este.

Aristotel adaugă totuși imediat: „însă nu trebuie să credem că, dacă *A* este un termen singular, este posibil să presupunem că dintr-un lucru individual oarecare decurge ceva cu necesitate, căci așa ceva este imposibil".

Ceea ce poate să decurgă cu necesitate este numai o *anumită concluzie.* Ea urmează *pe baza unor premise determinate.* Aceasta înseamnă că Aristotel înțelege întotdeauna prin *A* premisele și prin *B* concluzia unui *anumit* silogism.

Din cele de mai sus rezultă că Aristotel utilizează raționamentele deductive (disjunctive și implicative) ca *operații logice asupra componentelor silogistice.* Aceasta nu înseamnă totuși că Aristotel și predecesorii săi au analizat raționamentele deductive ca atare, ca formații logice independente. Aceasta este opera stoicilor.

Exegeții moderni ai logicii stoice, începând cu Łukasiewicz, pornesc de la afirmația că logica stoică este o *logică a propozițiilor,* spre deosebire de *logica aristotelică = logică a termenilor.* Faptul că aceste două logici sunt *diferite* era cunoscut din antichitate și ilustrat de lunga dispută a stoicilor cu peripateticii. Istoricii clasici ai logicii, precum Prantl și Zeller, reprezentanți ai punctului de vedere aristotelic tradițional, reîncep vechea dispută, ceea ce dovedește că deosebirea

[3] *Cf.* demonstrația în *Anal. Pr.,* I, 5, 27a, 36–27b, 1.
[4] A se vedea demonstrația în *Anal. Pr.,* I, 5, 27a, 36–27b, 1.
[5] *Anal. Pr.,* II, 2, 53b, 12–13.

dintre cele două feluri de logică le era clară şi lor. Poziţia extremistă pe care au avut-o, de contestare a caracterului original al logicii stoice, era deja depăşită la sfârşitul secolului al XIX-lea de către V. Brochard[6], care a încercat să confere logicii stoice un statut special. Adevărul e că logica stoică nici nu putea să fie considerată ca „logică a propoziţiilor" de către istoricii de orientare logico-tradiţională, întrucât aceasta nu fusese încă elaborată.

Tendinţa de a căuta în istoria logicii elemente de logică matematică s-a dovedit rodnică, dar a condus totuşi la multe exagerări. Chiar în legătură cu logica stoică, şi anume cu renumita teorie a implicaţiei, dar şi cu teoriile celorlalte operaţii logice prezente la stoici şi la scolastici, s-a afirmat că ar fi corespunzătoare celor moderne („... Philon din Megara a fost primul", spune Łukasiewicz, „care a definit implicaţia într-un mod identic celui contemporan, ca funcţie de adevăr"[7]). Bocheński, care susţine această teză fără rezerve, întrucât atribuie stoicilor *the invention of truth-tables*[8], este nevoit, reproducând pasajele, să recunoască faptul că stoicii afirmau într-adevăr că antecedentul şi consecventul pot fi *adevărate* sau *false* (ἀληϑὴς ψευδές), dar că întregul enunţ ipotetic (συημένον) trebuie să fie *corect* (ὑγιής)[9]. Atât la stoici, cât şi la scolastici, nu era vorba însă despre implicaţie, ci despre un *raţionament deductiv implicaţional.*[10] Aceasta înseamnă că implicaţia stoică e doar înrudită cu cea modernă, dar nu mai mult. De altfel, până la „funcţia de adevăr" şi „matricea de adevăr" mai era de parcurs un drum foarte lung. Lucru valabil şi în ceea ce priveşte teza că logica stoică ar fi *pur şi simplu* o logică a propoziţiilor.[11]

Acest punct de vedere a fost afirmat fără reţineri de către Łukasiewicz, Bocheński şi B. Mates. Totuşi, o analiză minuţioasă a textelor stoice arată că, cel puţin *în privinţa raţionamentelor deductive*, faptele nu corespund pe deplin acestei afirmaţii. Raţionamentele deductive ale stoicilor au particularităţile lor, care le deosebesc atât de raţionamentele deductive aristotelice, cât şi de implicaţiile din logica modernă a propoziţiilor.

Unul dintre cei mai importanţi termeni ai logicii stoice, care deja din antichitate punea probleme traducătorilor, a fost ἀξίωμα. Aulus Gellius menţionează traducerea lui L. Aelius, utilizată şi de către elevul acestuia, M. Varro. Ei numeau „axioma" *profata* sau *proloquia*[12], ceea ce înseamnă că termenii aceştia îi corespund numai aproximativ. Cuvântul ἀξίωμα vine din verbul ἀξιόω, care poate fi redat prin a estima, judeca, cere, accepta, propune ş.a. În traducerile uzuale, ἀξίωμα este echivalat fie cu *judecată* (în terminologie logico-clasică), fie cu

---

[6] *Cf.* V. Brochard, *Études de philosophie ancienne,* Paris, 1926, pp. 220–251.

[7] J. Łukasiewicz, *On the History of the Logic of Propositions,* în: J. Łukasiewicz, *Selected Works,* Amsterdam, 1970, p. 203.

[8] J. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic,* Amsterdam, 1951, p. 77.

[9] J. M. Bocheński, *Formale Logik,* Freiburg-München, 1970, pp. 134–135.

[10] Al. Surdu, *La logique d'Aristote et la logique stoïcienne,* în: „Revue roumaine des sciences sociales", série de philosophie et logique, nr. 3, 1969, pp. 296–297.

[11] J. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic,* p. 86.

[12] Aulus Gellius, *Noctes Atticae,* XVI, 8, fr. 1 *sq.*

propoziție (în terminologie logico-matematică). Pentru a evita aceste echivalări evident nepotrivite şi deoarece stoicii au introdus termenul ἀξίωμα tocmai pentru a-l folosi cu sensuri diferite de cele menționate mai sus, vom traduce ἀξίωμα prin *propunere*. Aceasta înseamnă, într-adevăr, evaluare, acceptare, opțiune ş.a.m.d., ceea ce, în fapt, desemnează atât judecata, cât şi expresia ei, fără a însemna numai o judecată sau numai o simplă expresie (= propoziție). După Sextus Empiricus propunerea este o expresie completă care, luată ca atare, poate fi negată (λεκτὸν αὐτοτελὴς ἀποφαντὸν ὅσον ἔφ'ἀυτῷ).[13] Aceeaşi definiție apare şi la Aulus Gellius.[14] Diogenes Laertios dă o definiție cuprinzătoare, exprimând-o sub formă disjunctivă. În primul membru al definiției propunerea apare ca ceea ce este adevărat sau fals (ὁ ἔστιν ἀληθὲς ψεῦδος). În al doilea membru apare chiar definiția lui Sextus Empiricus, în care λεκτόν este înlocuit cu πρᾶγμα şi ἀποφαντὸν este completat cu καταφαντόν. Astfel, „propunerea" este ceea ce este adevărat sau fals sau un lucru complet care, luat în sine, poate fi afirmat sau negat.[15]

Înlocuirea lui λεκτόν prin πρᾶγμα nu presupune nimic special, deoarece πρᾶγμα are şi semnificația generală de „ceva" şi, în context, se referă în chip evident la λεκτόν. Mai importantă este înlocuirea lui ἀποφαντὸν cu ἀποφαντὸν καταφαντόν. Ea semnalează deosebirea dintre propunere şi cele două variante de traducere, a logicii clasice şi a logicii matematice (judecată sau propoziție), fiindcă ambele *sunt afirmative sau negative*, în timp ce propunerea poate să fie afirmată sau să fie negată.

Negarea în genere (ἀποφαντόν) nu trebuie să fie identificată cu *negația* sau cu simpla propoziție negativă (στερητικόν). Diferența sintactică dintre acestea constă în faptul că, în cazul negării, particula *negatoare* stă întotdeauna *înaintea* expresiei şi o contestă sau o respinge în întregime. (După Apuleius: *Solum autem abdicativum vocant, cui negativa particula praeponitur*). Dar în cazul *negației* particula *negativă* stă mereu *înăuntrul* expresiei şi afectează cel puțin una dintre *părțile sale componente* (subiectul, predicatul sau copula). Este evident că o propoziție negativă, de exemplu, „Socrate nu merge" poate fi la rândul ei negată în forma „nu «Socrate nu merge»".

În acelaşi sens, trebuie să distingem propoziția simplă, cum este „Socrate merge", de afirmarea sa, şi anume „în fapt «Socrate merge»".

Fiindcă în limba română aceste moduri de exprimare (precedate de particulă afirmativă sau negativă) nu sunt uzuale, subliniem explicit în cazul negării şi afirmării particulele *nu* şi *în fapt,* pentru a nu substitui negarea cu simpla negație şi afirmarea cu simpla afirmație.

Primul membru al definiției amintite mai sus, aparent echivalent cu cel de-al doilea, nu poate fi considerat în realitate ca definiție a propunerii. De altfel, Diogenes însuşi precizează, în legătură cu exemplul clasic de propunere „este zi" (ἡμέρα ἐστί) că – precum celelalte, utilizate frecvent în silogisme deductive: „este lumină", „este foc" ş.a.m.d. – nu este în sine nici adevărat, nici fals. Dacă spunem

[13] Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos,* VII, 38 şi *Pyrrhonianae Hypothyposeis,* II, 104.
[14] Aulus Gellius, *op. cit.,* XVI, 8, fr. 4.
[15] Diogenes Laertios, *De clarorum philosophorum vitis*, VII, 65.

„este zi", noi sugerăm totodată că ar fi într-adevăr zi (ὁ γὰρ λέγων «ἡμέρα ἐστίν» ἀξιοῦν δοκει τὸ ἡμέραν εἶναι).[16] Ca să fim mai precişi, *presupunem* afirmarea sau negarea expresiei în cauză. „Dacă este *în fapt* zi", continuă Diogenes „atunci presupunerea este adevărată, iar dacă *nu* este zi, este falsă". C. Prantl îi remarcă pe bună dreptate minuțiozitatea. Se arată că propunerea (la el, desigur, *judecata*) nu este ceva adevărat sau fals, ci mai degrabă ceva care este asemănător cu ceea ce este adevărat sau fals (οὔτε ἀληθές ἐστιν ἢ ψευδές, ἀλλὰ ὅμοια ἀληθέσιν ἢ ψευδέσιν).[17] Aceasta dovedeşte că propunerea este altceva decât judecata obişnuită sau decât propoziția. Judecata este un *gând* adevărat sau fals, care nu presupune în mod necondiționat exprimarea sa. Propunerea, care nu este nici adevărată nici falsă, presupune însă exprimarea gândului. Dar nici propoziția nu corespunde propunerii, deoarece în sens larg propoziția poate exprima stări de fapt care nu pot fi nici afirmate nici negate, în timp ce, în sensul strict logic, exprimă tocmai ceea ce este deja adevărat sau fals, adică exprimă judecăți.[18]

În cadrul raționamentului deductiv, şi numai în acest cadru, *se acceptă* întreaga expresie, *fără a i se lua în considerare valoarea logică*, de exemplu atunci când se spune: „dacă este zi, atunci este lumină" (εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἔστι). Stoicii numeau această expresie λῆμμα, adică ceea ce este acceptat (în latină s-a tradus λῆμματα prin *acceptiones*). *Acceptarea* este o expresie (implicativă, disjunctivă sau conjunctivă) în care sunt puse laolaltă cel puțin două propuneri.

Deoarece propunerile, din care se alcătuieşte acceptarea, nu pot fi considerate ca adevărate sau false, acceptarea este la rândul ei independentă față de adevăr sau falsitate.

Acceptării, în cadrul raționamentului deductiv, îi *succede* afirmarea sau negarea uneia dintre cele două propuneri din care se compune. *Adaosul* (πρόληψις) constă, în cazul acceptării implicative, fie din afirmarea *primei* propuneri, numită τὸ ἡγούμενον, respectiv „este *în fapt zi*" (ἡμέρα δέ ἔστι), fie din negarea *celei de-a doua* propuneri, numită τὸ λῆγον, respectiv „*nu* este lumină" (οὐκ ἔστι δὲ φῶς). Pentru introducerea adaosului stoicii se foloseau de particule relative speciale, care subliniau sau întăreau afirmarea sau negarea propunerilor, cum ar fi: δὲ γε, ἀλλα μὴν etc., de regulă prescurtate prin δὲ. Ultima avea o semnificație adversativă numai când însoțea negarea unei propuneri.

Afirmarea sau negarea unei propuneri conține implicit susținerea că aceasta este adevărată sau falsă. Pe baza adaosului, care afirmă sau neagă (precizând valoarea logică a *uneia* dintre propunerile acceptării), putea fi negată sau afirmată cealaltă propunere, respectiv putea fi precizată valoarea ei logică. Expresia obținută în cadrul ultimului act era denumită de către stoici *rezultatul* (ἐπιφορά) raționamentului deductiv.

---

[16] *Loc. cit.*

[17] C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abenlande*, I, Leipzig, 1929, p. 443, fr. 117.

[18] Cu privire la distincția dintre propunere şi propoziție se pot menționa şi alte probleme (Vezi M. şi W. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1966, pp. 152–153).

Sunt posibile deci următoarele două situații:

(4)	Acceptare: Dacă este zi, atunci este lumină;	(Acceptare)
	Adaos: *în fapt* este zi;	(Afirmare)
	Rezultat: deci este lumină.	(Afirmare)
(5)	Acceptare: Dacă este zi, atunci este lumină;	(Acceptare)
	Adaos: dar *nu* este lumină;	(Negare)
	Rezultat: deci *nu* este zi.	(Negare)

În mod obișnuit, stoicii fac abstracție de conținutul acceptării, respectiv desemnează cele două propuneri prin *primul* (τὸ πρῶτον) și *al doilea* (το δεύτερον), fiecare după locul pe care-l ocupă în acceptare.

Pentru prima situație vom avea:

(4a)	Acceptare: Dacă primul, atunci al doilea;	(Acceptare)
	Adaos: *în fapt* primul;	(Afirmare)
	Rezultat: deci al doilea.	(Afirmare)

Uneori se desemna „primul" prin α′ (cifra 1) și „al doilea" prin β′ (cifra 2). Boethius notează „primul" prin *A* și „al doilea" prin *B*. La el, spre exemplu, (5) are forma:

(5a) Si est *A*, est *B*;
Et non est *B*;
Non est igitur *A*[19].

Se poate observa că în versiunea lui Boethius apare în plus cuvântul „este". Carl Prantl preia această transcriere și formulează pe (4) după cum urmează:

(4b) Dacă este primul, atunci este al doilea;
în fapt este primul;
deci este al doilea.

Łukasiewicz consideră că această adăugare a lui „este" preschimbă „logica propozițiilor", despre care ar fi vorba aici, într-o logică a predicatelor.[20]

El propune următoarea transcriere:

(4c) Dacă *p*, atunci *q*;
dar *p*;
deci *q*,

[19] C. Prantl, *op. cit.*, p. 705, fr. 155.
[20] J. Łukasiewicz, *op. cit.*, p. 199 *sq.*

unde *p* și *q* sunt variabile propoziționale, iar „Dacă *p*, atunci *q*" este, evident, implicația materială.

Trebuie însă subliniat faptul că cele două transcrieri, (4b) și (4c), *pot fi reduse* prin simple substituții la unul și același raționament, și anume (4). Dacă se înlocuiește în (4b) „primul" cu „este zi" și „al doilea" cu „este lumină", se obține acceptarea „dacă este *zi*, atunci este *lumină*", iar dacă se înlocuiește în (4c) *p* cu „este zi" și *q* cu „este lumină", se obține „dacă *este zi*, atunci *este lumină*".

Din acest punct de vedere ambele transcrieri sunt, deși diferite, echivalente, după cum susține și Mates: „nu este posibilă vreo confuzie mai îndoielnică decât cea a lui Prantl cu privire la logica stoică".[21] Lectura lui Prantl are însă un temei istoric mai ferm (Boethius).

De fapt, nici una dintre cele două transcrieri nu poate înlocui forma raționamentului stoic (4a), căci ele *nu corespund întru totul* raționamentului deductiv stoic, adică substituirea legitimă (în primul caz prin termeni *oarecare*, în al doilea prin forme propoziționale *oarecare*) conduce și la *alte* tipuri de raționament deductiv. Admiterea uneia din cele două transcrieri înseamnă de fapt *eliminarea particularităților stoice* ale raționamentului deductiv.

Acceptarea (respectiv: cele două propuneri) apare în ambele transcrieri sub forma simplă a unei operații între judecăți sau enunțuri (la Prantl propunerile devin *judecăți*, la Bocheński *propoziții*). Se pierde atât sensul de ἀξίωμα = propunere, cât și cel de λῆμμα = acceptare.

Dacă ambele propuneri ar fi, în cadrul acceptării, judecăți sau propoziții independente, atunci nu ar mai fi necesară o *legătură de sens* între „primul" și „al doilea", ca în simpla alăturare de cuvinte „dacă este marți, atunci este filosof", care rezultă atât în (4b) prin înlocuirea lui primul cu „marți" și al doilea cu „filosof", cât și în (4c) prin înlocuirea lui *p* cu „este marți" și a lui *q* cu „este filosof". Deși, în mod evident, nimeni nu acceptă că „dacă este marți, atunci este filosof". Căci la stoici propunerile din cadrul acceptării nu sunt judecăți sau propoziții de sine stătătoare, așa cum ar putea să apară în ambele transcrieri. Legătura propunerilor din cadrul acceptării apare în forma stoică (4a) tocmai prin relația *directă* dintre „primul" și „al doilea", care de fapt stabilește locul (ordinea) propunerilor, însă *în cadrul acceptării*, nu în combinații *întâmplătoare*.

Transcrierea lui Prantl oferă totuși anumite avantaje față de transcrierea lui Łukasiewicz. Abstracție făcând de legătura de sens dintre componentele acceptării, este vorba despre faptul că, trebuind să înlocuiască variabilele propoziționale *p* și *q* cu propoziții fie adevărate fie false, acestea nu ar mai fi variabile propoziționale în sensul obișnuit al cuvântului. Însă propunerile stoice nu sunt nici adevărate nici false, ci numai legătura lor este acceptată sau nu, fără să fie, la rândul ei, adevărată sau falsă. Din punctul de vedere al valorii logice, în transcrierea lui Łukasiewicz nu apar nici propuneri, nici acceptări. În transcrierea lui Prantl apar variabile pentru termeni, a căror substituire nu presupune valori logice.

[21] B. Mates, *Stoic logic*, Berkeley and Los Angeles, 1961, p. 88.

Acelaşi lucru şi cu privire la structură. Variabilele propoziţionale pot fi înlocuite cu orice tipuri de propoziţii, fie *de tertio adiacente*, fie cuantificate, ca la Aristotel, ceea ce nu se întâmplă *niciodată* în raţionamentele stoice.[22] Utilizarea lui „este" în transcrierea lui Prantl şi restrângerea la substituţia de termeni fac imposibilă apariţia unor propoziţii de *alt tip* decât „este *X*". Expresii precum „*A* este *B*" sau „Orice *A* este *B*" sunt excluse, ceea ce nu se întâmplă în transcrierea lui Łukasiewicz.

Din punct de vedere structural se poate observa că, în transcrierea lui Łukasiewicz, variabilele propoziţionale pot fi înlocuite atât prin propoziţii afirmative, cât şi prin propoziţii negative, căci propoziţiile în genere sunt sau afirmative sau negative. Aceasta nu se întâmplă *niciodată* în exemplele stoice. Căci, ori de câte ori apare τὸ πρῶτον se dă ca exemplu o propunere afirmativă ca ἡμέρα ἐστί. Dacă ar fi vorba pur şi simplu despre propoziţii în genere, atunci τὸ πρῶτον ar putea fi înlocuit cu ἡμέρα οὐκ ἐστίν, ceea ce nu se petrece niciodată. Această particularitate este păstrată în transcrierea lui Prantl.

Nici *adaosul* nu este pur şi simplu o judecată sau o propoziţie. Spre deosebire de cele două propuneri din care este alcătuită acceptarea, adaosul este o expresie cu valoare logică *determinată*. Dar aceasta nu poate fi obţinută prin utilizarea de judecăţi sau propoziţii, căci amândouă pot fi adevărate sau false, în timp ce adaosul, de exemplu în (4a), este *întotdeauna* adevărat prin afirmare şi, în (5a), *întotdeauna* fals prin negare.

Dacă este vorba despre propuneri propriu-zise, atunci problema nu rezidă în faptul că acestea sunt adevărate sau false, ci în obţinerea acestor valori logice prin afirmarea sau negarea propunerilor. Transcrierea lui Prantl păstrează semnificaţia adaosurilor prin aceea că permite afirmarea sau negarea expresiilor de forma „este *X*" şi numai de această formă. În transcrierea lui Łukasiewicz adaosul nu mai are semnificaţia originară, deoarece prin afirmarea unei propoziţii false nu se obţine nimic adevărat, iar prin negarea unei propoziţii false nu se obţine ceva fals.

Aceeaşi situaţie apare şi în cazul *rezultatelor*. Aici nu mai este valabilă nici transcrierea lui Prantl. Ea poate să menţină opoziţia a două propuneri oarecare, care să nu mai formeze o acceptarea, („Dacă este marţi, este filosof"). Adaosul este valabil („Este *în fapt* marţi"), dar rezultatul nu mai poate să fie „Este filosof", deoarece „Este filosof" nu are nici o legătură cu „Este marţi", căci, cum s-a spus, acceptarea nu este o simplă implicaţie materială.

Relaţia dintre adaos şi rezultat poate fi ilustrată cu ajutorul a două exemple ale lui Alexandru din Afrodisia.[23] În cadrul acestora prima expresie nu este o acceptare, ci o simplă propunere, care se introduce prin „*X* spune că...", de fapt, corect: „*X* presupune...". Adaosul reprezintă, ca şi în cazurile de mai sus, afirmarea sau negarea propunerii, iar rezultatul precizează valoarea logică a propunerii aflate în dependenţă

[22] La stoici nu sunt utilizate niciodată enunţuri cuantificate în cadrul general al teoriei propoziţiilor (λεκτά), în care au fost analizate toate tipurile de expresii, chiar şi acelea care nu apar în legătură cu raţionamentele deductive (A se vedea: M. şi W. Kneale, *op. cit.*, p. 146).

[23] *Cf.* B. Mates, *op. cit.*, p. 65.

de afirmare sau negare. Pentru cazul afirmării poate fi amintit următorul exemplu, dat de Alexandru din Afrodisia:

(6) Acceptare: Dion spune că este zi;
Adaos: *în fapt* este zi;
Rezultat: deci Dion spune adevărul.

Pentru cazul negării se dă un exemplu de același fel:

(7) Acceptare: Dion spune că este zi;
Adaos: dar *nu* este zi;
Rezultat: deci Dion nu spune adevărul.

Cu alte cuvinte, afirmarea sau negarea unei propuneri înseamnă stabilirea valorii sale logice.

Situația poate fi prezentată și invers, pornindu-se de la precizarea valorii logice a propunerii (în adaos) și ajungându-se la afirmarea sau negarea ei (în rezultat). Exemplul lui Alexandru este:

(8) Acceptare: Dion spune că este zi;
Adaos: Dion spune adevărul;
Rezultat: deci este *în fapt* zi.

Iar pentru cazul negativ:

(9) Acceptare: Dion spune că este zi;
Adaos: Dion nu spune adevărul;
Rezultat: deci *nu* este zi.

Aceste exemple pot fi redate în maniera stoică a raționamentelor deductive, care pornesc de la una dintre cele două propuneri ale acceptării implicative. Pentru cazurile afirmative se obține:

(10) Acceptare: Dacă primul, atunci al doilea;
Adaos: primul este adevărat;
Rezultat: deci *în fapt* al doilea.

(11) Acceptare: Dacă primul, atunci al doilea;
Adaos: *în fapt* primul;
Rezultat: deci este adevărat al doilea.

Pentru cazurile negative se obține, de asemenea:

(12) Acceptare: Dacă primul, atunci al doilea;
Adaos: al doilea nu este adevărat;
Rezultat: deci *nu* primul.

BCU IASI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

(13) Acceptare: Dacă primul, atunci al doilea;
Adaos: *nu* al doilea;
Rezultat: deci primul nu este adevărat.

Legătura structurală dintre cele două propuneri din cadrul acceptării permite trecerea de la afirmarea sau negarea uneia dintre ele la fixarea valorii logice a celeilalte şi invers, ceea ce nu se poate întâmpla nici în transcrierea lui Prantl, nici în cea a lui Łukasiewicz, cu toate că cea dintâi este mai apropiată de forma stoică a raţionamentului deductiv.

Din cele spuse mai sus reiese în mod evident că raţionamentul deductiv stoic denotă unele particularităţi care nu permit echivalările sale cu raţionamentele deductive scolastice, fie în forma originară, fie în cele modificate de către Prantl ori Boethius, sau cu formele logico-matematice, pe care Łukasiewicz le-a redat în transcriere logico-propoziţională.

Principala deficienţă constă în pierderea particularităţilor pe care le au componentele (acceptare, adaos, rezultat), identificarea lor implicită sau explicită cu componentele raţionamentului deductiv obişnuit. Iată un exemplu de traducere, de către B. Mates, a unui pasaj esenţial din opera lui Diogenes Laertios: „După Crinis un raţionament se compune dintr-o majoră [în loc de acceptare], o minoră [în loc de adaos] şi o concluzie [în loc de rezultat]".[24] O asemenea formulare conduce evident la pierderea particularităţilor stoice ale raţionamentului deductiv. Menţinerea acestor particularităţi poate fi evidenţiată numai în cadrul unei comparaţii riguroase a silogismului deductiv stoic cu cel aristotelic, care-l precede, şi cu cel scolastic, care-i succede.

Raţionamentul deductiv aristotelic porneşte într-adevăr de la o *majoră* disjunctivă sau implicativă, ale cărei componente sunt judecăţi determinate *calitativ* şi *cantitativ* (*A, E, I, O*), care *sunt adevărate sau false.* În pus, raţionamentul deductiv aristotelic presupune că acestea sunt totodată *componente silogistice.* În cadrul demonstraţiei indirecte se operează cu valoarea logică a componentelor. În cadrul raţionamentului (3), numai cu *afirmarea existenţei lor.*

În raţionamentele stoice, *propunerea* apare în locul judecăţii sau propoziţiei şi nu mai are determinarea cantitativă şi calitativă a componentelor silogistice. În locul majorei apare *acceptarea.* Componentele acceptării nu se stabilesc pe baza valorii lor logice, ci *numai prin* legăturile de sens ale propunerilor. Adaosul şi rezultatul se combină pe baza afirmării şi negării existenţei componentelor, dar şi pe baza stabilirii valorii logice.

Pentru Boethius, propunerea se menţine ca parte componentă, deşi numai în transcrierea predicativă, însă acceptarea devine majoră (ceea ce este luat în chip simplu = *sumptum*), fiindcă legătura este stabilită arbitrar, nu pe bază de sens. Adaosul se referă la ceea ce este asumat (*assumptio*), adică la una dintre propunerile majorei, iar rezultatul este o simplă *conclusio*, referitoare la cealaltă propunere.

[24] B. Mates, *op. cit.*, p. 59.

În formularea scolastică a raţionamentului deductiv, propunerea dispare cu totul. Componentele pot să fie *propoziţii de orice fel.* Ca şi la Boethius, apare o legătură arbitrară între acestea, fapt care a dus la o mulţime inepuizabilă de exemple groteşti, cum a observat şi Łukasiewicz. Arbitrariul evident al majorei semnalează pierderea definitivă a semnificaţiei valorice a componentelor, care trebuie să apară în adaos şi rezultat. Şi scolasticii înlocuiesc afirmarea şi negarea propunerilor cu *punerea* şi *luarea* (*affirmo* devine *pono, nego* devine *tollo*) componentelor propoziţionale arbitrare.

Logicienii de orientare tradiţională au transformat raţionamentele deductive în silogisme ipotetico-categorice. Astfel, acceptarea a devenit ipoteză, alternativă sau sumă şi a fost denumită majoră, minora (adaosul) şi concluzia (rezultatul) fiind categorice. Exprimarea aceasta a înlesnit apoi reducerea silogismelor ipotetice la cele categorice şi invers.

În sfârşit, raţionamentele deductive devin teze sau reguli logice în calculul modern al propoziţiilor. ((p→q) & p)→q) este o teză logică, respectiv o formulă care, pentru orice substituţie a variabilelor propoziţionale, rămâne adevărată. Această teză, analogă lui (4a), nu mai poate fi însă numită raţionament. La fel în cazul regulii logice conform căreia „dacă o formulă de forma $A \rightarrow B$ şi o alta de forma A sunt teze ale unui sistem logico-matematic, atunci şi formula de forma B este o teză". Ceea ce Łukasiewicz exprimă în (4c) este un caz particular al acestei teze, adică un caz mult mai general decât în raţionamentul stoic. Identificarea lui (4a) cu (4c) înseamnă pierderea completă a caracterului specific al raţionamentului deductiv stoic.

Cercetarea corespunzătoare a raţionamentului deductiv arată că logica stoică nu poate fi considerată ca un simplu calcul propoziţional. Aceasta, ca şi raţionamentele deductive pe care le cuprinde, reprezintă o teorie logică originală, *diferită* de cele care o precedă şi o succedă şi este total diferită de logica modernă.

4

HEGEL ŞI FILOSOFIA INDIANĂ

Metoda cea mai corectă de a intra în problematica logicii lui Hegel, înainte de a parcurge filiația Kant, Fichte, Schelling şi apoi formele embrionare ale acestei logici (*Jenenser Logik* şi *Nürnberger Schriften*) este aceea de a studia formele istorice ale acestei logici. Hegel nu ne oferă în această privință un sprijin corespunzător. El are, într-adevăr, o istorie a filosofiei, dar nu o istorie a logicii şi, respectiv, a celei speculative, ci tot a celei aplicate, cu semnificația de metafizică. Aceasta nu înseamnă că în *Prelegerile de istoria filosofiei* ale lui Hegel nu găsim şi considerațiuni referitoare direct sau indirect la problemele logicii speculative.

Hegel este unul dintre cei mai buni cunoscători ai istoriei filosofiei. Aceasta a constituit de altfel materia meditațiilor sale speculative, a căror principală revelație a fost teza *identității dintre filosofie şi istoria filosofiei*. Dar iată ce spune Hegel însuşi: „Conform acestei idei, afirm deci că succesiunea sistemelor filosofice în istorie este aceeaşi ca şi succesiunea determinațiilor conceptuale ale Ideii în devenirea lor logică. Afirm că, dacă curățim conceptele fundamentale ale sistemelor care apar în istoria filosofiei de tot ce se referă la elaborarea lor exterioară, la aplicarea lor la particular etc., obținem diferitele trepte ale determinării Ideii în conceptul ei logic. Invers: dacă luăm progresul logic pentru sine, avem în el progresul fenomenelor istorice conform principalelor momente ale acestuia. Dar, se înțelege, trebuie să ştii să recunoşti aceste concepte pure în ceea ce este conținut în forma istorică. Apoi, fără îndoială că succesiunea temporală a istoriei se şi deosebeşte într-o privință de succesiunea în ordinea conceptelor". Dar Hegel nu insistă nici de data aceasta: „Dar a arăta mai de aproape care este acest aspect ne-ar abate prea departe de scopul nostru".

Principial, oricât de veche ar fi o filosofie, ea trebuie să prezinte un anumit interes, căci, zice Hegel, „fiecare filosofie a fost necesară, şi mai este încă; deci nici una nu a pierit, ci sunt păstrate toate afirmativ în filosofie ca momente ale unui întreg". Problema este aceea de a depista care sunt filosofiile care au contribuit la elaborarea conceptului de logică speculativă. Nu cumva aceasta, fiind ultima, deci cea care, hegelian, presupune ca anterioare logica intelectului şi a rațiunii, se rezumă, într-adevăr, la filiația Kant-Hegel? Dar Hegel însuşi zice că: „în religia persană şi cea indică sunt exprimate cugetări foarte adânci, sublime, speculative". Deci, „cugetările acestea speculative" sunt anterioare celor intelective şi raționale, în măsura în care religiile persană şi indiană, ca şi filosofiile corespunzătoare acestora, sunt anterioare filosofiei occidentale.

Or, Hegel însuşi consideră că „religia are un conținut comun cu filosofia", şi că acesta este de natură speculativă. Ceea ce înseamnă că speculațiunea *nu este o*

facultate târzie a gândirii, ci, dimpotrivă, prin religie, care este anterioară oricăror consideraţiuni teoretice, se dovedeşte chiar prioritară, pe plan cultural, oricărei exercitări a intelectului şi a raţiunii, deşi acestea sunt prioritare, firește, în practica material-productivă, ca şi în cea social-comportamentală.

Cu toate acestea, în istoria filosofiei, Hegel nu acordă importanţa cuvenită, speculativă, filosofiei orientale. Mai mult, deşi menţionează legătura dintre filosofia şi religia orientală, el *exclude Orientul şi filosofia lui din istoria filosofiei*. Aceasta, deşi dispunea de materiale suficiente în legătură cu Orientul. Motivul principal îl constituie concepţia sa rigidă despre anterioritatea intelectului faţă de speculaţiune, ca fiind prima componentă a acesteia. „La orientali", afirmă Hegel în mod surprinzător, „întâlnim numai intelectul sec". Or, speculaţiile orientale au fost respinse multă vreme de către occidentali tocmai pentru că încălcau principiile intelectului şi ale raţiunii, în speţă principiul identităţii şi al noncontradicţiei. Oricine ar fi surprins să audă şi astăzi pe cineva numindu-i pe fachiri intelectuali!

Fiind anterioară filosofiei greceşti, cea orientală trebuia, după Hegel, să ţină de intelect şi de ceea ce este în genere abstract, căci acesta este, mersul conceptual al gândirii. Numai că acest lucru nu putea fi respectat în istoria filosofiei, cel puţin la începuturile ei, când, în accepţie curentă, tocmai concretul era obiectul imediat al investigaţiei. Aici Hegel identifică frecvent ceea ce este simplu cu ceea ce este abstract şi ceea ce este complex cu ceea ce este concret. Aceasta şi pentru faptul că pe Hegel nu-l interesa semnificaţia psihologică a acestor termeni. Este vorba aici de aşa-numitul „concret logic" care este complex faţă de „abstractul logic", numai că, oricum i-am spune, abstractul acesta trebuie să rezulte din ceva, dintr-un concret, să-i zicem senzorial, şi chiar acesta este cazul filosofiei orientale, care nici nu putea să fie altfel din cauza primitivismului ei. Se dovedeşte însă că acest concret senzorial are caracteristici speculative, cum o recunoaşte uneori şi Hegel. „Acesta este un gând mare", spune el, referindu-se, de exemplu, la unitatea dintre suflet şi natură, despre care este vorba în filosofia indiană.

Pe de altă parte, pendularea între fiinţă şi nefiinţă, despre care este vorba în religia şi filosofia indiană, ca şi despre prioritatea nefiinţei sau a vidului la budişti, pe care o remarcă Hegel, sunt toate, chiar prin simpla lor enunţare, forme gramaticale care încalcă legile intelectului (ceea ce este nu poate să nu fie, *ex nihilo nihil* etc.)

Hegel scrie despre filosofia orientală cu mult înainte de constituirea ca atare a psihologiei, el optând în genere pentru aspectele nesubiective ale gândirii. Din această cauză, el tratează cu totul superficial meditaţia orientală şi o reduce la aspecte exterioare, pe care le ironizează (privirea nasului). Dar nici psihologia constituită n-a ajuns decât în zilele noastre la aprecierea corectă a meditaţiei.

Hegel nu era însă străin de ceea ce se numeşte astăzi parapsihologie, doar atât că el considera fenomenele respective ca boli. Cu toate acestea, apreciază corect, cel puţin principial, faptul că sufletul este capabil *să se ridice deasupra sau peste* condiţia spaţiului şi a timpului determinate, ceea ce se numeşte astăzi capacitatea de *transcendere* a psihicului uman. Prin aceasta însă Hegel, tot principial, desemnează, ca obiect al fenomenelor legate de meditaţie, domeniul *transcendenţei* în spaţiu şi timp, pe care nu îl conexează totuşi cu *Infinitatea*. Viziunile la mare distanţă sunt considerate astăzi ca fenomene *telepatice*. Hegel cunoştea doar viziuni la distanţe

relativ mici, în spații cunoscute. La fel și în legătura cu transcenderea timpului în trecut sau viitor. Interesantă este însă interpretarea dată de Hegel acestor fenomene și a posibilității lor în genere. „Sufletul este ceea ce pătrunde totul, nu doar ceva ce există într-un anumit individ particular", lucru pe care îl afirmă majoritatea variantelor de filosofie indiană. „Ceea ce este veșnic nu este atins, ca singularul sensibil, de alternanța nașterii și a pieririi, și de aceea el nu este nici ceva trecut, nici ceva viitor, ci este absolutul care stă deasupra timpului". Adică este tocmai ceea ce numesc indienii *Brahman*.

Dar Hegel surprinde, nu numai aspectele transcendente ale fenomenelor parapsihologice, ci și pe cele transcendentale, de pătrundere în zona de dincoace de spațiu și de timp. În zona lui *Atman*, pe care o numește „cunoaștere intuitivă a propriului său interior". El vorbește și despre stările de tip hipnotic, pe care le și menționează la șamanii mongolilor și la indieni, ca și despre legătura acestora cu vindecarea unor boli.

În ciuda interpretării lor principial speculative, Hegel se străduiește să explice fenomenele parapsihologice prin reducerea lor la coincidențe sau întâmplări, ceea ce denotă o concepție intelectivă asupra acestora. Pare surprinzător acest lucru, dar Hegel consideră că în aceste cazuri este vorba numai de o transcendere relativă „deasupra unei cunoașteri având de a face exclusiv cu singularitatea sensibil prezentă". Pentru el, „ridicarea absolută peste aceasta nu are loc decât în cunoașterea conceptuală a ceea ce este veșnic". Dar, cu aceasta, discuția este transpusă pe teren logico-lingvistic.

Fără referințe la meditația orientală, Hegel menționează că „vizionarii" se găsesc într-o anumită „stare de concentrare", din care însă nu pot relata lucruri precise: „le este extrem de greu să traducă intuiția concentrată, pe care o au despre starea lor, în forma gândirii reflectate". Acest lucru este corect, numai că aici nu este vorba de fenomene obișnuite care să poată încăpea în tiparele intelectului, tocmai fiindcă acestea transcend pe plan ontic domeniul intelectului și necesită alt tip de gândire și deci de exprimare. În acest sens, faptul că în genere în filosofiile vechi, nu numai orientale, este utilizat adesea un limbaj *metaforic*, cu multe analogii, imagini simbolice, mituri etc., la care se referă și Hegel, nu se datorește întotdeauna primitivismului lingvistic: „Când conceptul a crescut mare nu mai are nevoie de mituri". Sunt situații în care exprimarea prin imagini, deci neconceptuală, nu numai că este mai adecvată decât cea verbală, dar este chiar indispensabilă și de neînlocuit. Prin ce concepte ar putea fi înlocuit, de exemplu, stindardul pe care îl poartă ostașii în luptă? Sau vechile rune, care nu exprimau cuvinte? Ca și numeroasele tipuri de *mandala* indiene?

Aici este vorba, pe plan psihic, de ceea ce numește și Hegel „revelație" (*Offenbarung*). În religie în genere, ca și în filosofiile orientale legate de aceasta, adevărul este dat omului prin revelație. „Adevărurile religiei sunt, nu se știe de unde provin, conținutul lor este dat, și e dincolo de rațiune și deasupra ei". Este, cu alte cuvinte, *transcendent*, ceea ce înseamnă că nu poate fi exprimat cu mijloacele intelectului și ale rațiunii, fiindcă nici *nu a fost obținut* cu astfel de mijloace.

Referindu-se la filosofia indiană, Hegel menționează faptul că: „evidența dovezii" este de patru feluri: 1) percepția; 2) inferența; 3) comparația și 4) aserțiunea pe bază de tradiție și revelație. Este evident că primele trei feluri de „evidențe" țin de

sensibilitate, intelect şi raţiune, dar al patrulea de speculaţiune, adică tocmai de modalitatea diferită de intelect şi raţiune, căreia ne-am fi aşteptat să-i acorde mai multă atenţie. Dar şi aici intervine modalitatea specific hegeliană de interpretare a revelaţiei, din perspectiva căreia aceasta nu poate fi considerată o simplă operaţie de genul intuiţiei intelective sau a reflecţiei raţionale. Ceea ce se revelează, deci nu este relevat, e Spiritul. Iar această „revelare de sine" este numită şi „manifestare" (*Manifestieren*). „Spiritul se manifestă pe sine însuşi", ca Idee, ca Natură şi apoi ca Unitatea acestora, independent de voinţa, de dorinţa sau de străduaniile noastre. Or, yoginii obţin revelaţia prin meditaţie, printr-o activitate psihică, fără să aştepte ca Spiritul să ajungă pe treapta revelării de sine. Ei se identifică, se contopesc cu acest Spirit, ceea ce nu-i place lui Hegel. Aceasta, cu toate că, uneori, foloseşte un limbaj care pare de provenienţă indiană, doar atât că este transpus pe planul Spiritului. „Tot ce se întâmplă în cer şi pe pământ se întâmplă veşnic; viaţa lui Dumnezeu şi tot ce este înfăptuit se întâmplă numai cu scopul ca Spiritul să se cunoască pe sine, să facă din sine obiect de cunoaştere al său, să se găsească pe sine, să devină pentru sine însuşi, să se contopească cu sine". Dar nu este oare aceeaşi şi intenţia yoginului care, având revelaţia identităţii sale cu Brahman, tinde să se contopească cu sine?

Există prin urmare o serie de probleme comune filosofiei hegeliene şi celei orientale şi acestea sunt de natură speculativă, ca şi temele marilor religii în genere. Ele se regăsesc, în anumite forme, în marile lucrări ale lui Hegel, în *Enciclopedia ştiinţelor filosofice. Ştiinţa logicii* şi *Prelegerile de filosofie a religiei*, în ciuda atitudinii neaşteptate de excludere a filosofiei orientale din istoria filosofiei.

În afara motivului principal al acestei excluderi, prin plasarea nejustificată a filosofiei orientale pe treapta „intelectului sec", a cunoştinţelor relativ limitate pe care le avea despre această filosofie, a legăturii evidente dintre filosofia şi religia orientală, Hegel invocă starea de înapoiere a popoarelor orientale faţă de cele europene, pe plan cultural, social şi politic. „Libertatea în Orient, în Grecia şi în lumea germanică, zice Hegel, o putem determina superficial, mai întâi prin următoarele abstracţii: în Orient numai *unul singur* este liber (despotul), în Grecia sunt liberi *câţiva*; în viaţa germanică este valabil principiul *toţi* sunt liberi, adică omul este liber ca om". Ceea ce denotă, într-adevăr, o consideraţie foarte superficială a libertăţii. Nu mai vorbim de afirmaţii gratuite la adresa Orientului: „Acolo nu există conştiinţă, nu există morală, există numai ordine naturală...". Afirmaţii care îl vor conduce pe Hegel la concluzia că „aici nu poate lua naştere nici o cunoaştere filosofică". Aceasta nu este totuşi poziţia definitivă a lui Hegel, care, după cursul din 1825–1826, începe să predea, până în 1829–1830, şi filosofia orientală. Cert este însă că dispunea de puţin material şi nici acestuia nu i-a dat importanţa cuvenită.

La toate acestea se adaugă şi cunoaşterea superficială de către Hegel şi contemporanii săi nu numai a culturii, ci şi a istoriei Orientului în genere şi a celei indiene în special. De-abia în 1924 s-au descoperit în bazinul fluviului Indus urmele civilizaţiei prearine (Mohenjo-Daro şi Harappa), care schimbă imaginea de cvasi sălbăticie pe care o aveau europenii despre vechii locuitori ai Indiei. La care se adaugă şi remarca lui Mircea Eliade că „descoperirea Indiei continuă şi astăzi şi că nimic nu ne îndeamnă să credem că ar fi pe sfârşite".

5

ORIZONTURI STRUCTURALE ŞI VIZIUNI ISTORICE ALE LOGICII LA ATHANASE JOJA

Interesul pentru istoria unei ştiinţe, cum este şi firesc, nu poate să apară decât pe o treaptă superioară din dezvoltarea acesteia. Cu logica s-a petrecut însă un lucru curios, în ciuda vechimii sale considerabile (o primă formă a ei fiind *Organon*-ul lui Aristotel), a numeroaselor lucrări de logică (elaborate în antichitate de către aristotelicieni, platonicieni şi stoici, în evul mediu de scolastici, în epoca modernă de reprezentanţi de seamă ai filosofiei), Kant şi chiar Hegel mai considerau încă, fiecare în felul său, dar ilustrând în esenţă concepţia vremii, că *logica este o ştiinţă fără istorie*. Din această cauză, în mod paradoxal, prima istorie propriu-zisă a logicii (datorată lui Carl Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855), în ciuda bogăţiei sale de referinţe, care o face şi astăzi utilă, a fost concepută, o dată şi pentru totdeauna, spre a dovedi că de fapt logica nu are istorie; că aparenţa sa de istoricitate se datoreşte în realitate repetării continue a aceloraşi lucruri, pierderii în verbalism şi în jocuri sterile care nu semnifică nimic nou.

Carl Prantl era hegelian. El recunoştea, deci, că mai există totuşi cel puţin *încă* o logică, aceea a lui Hegel, la care însă nu a mai apucat să ajungă în peregrinajul său milenar. Recunoaşterea logicii lui Hegel ca diferită de cea aristotelică crea însă premisa acceptării caracterului istoric al logicii, aşa cum apare, de exemplu, în mod expres la Engels, care, în plus, aplică teoria hegeliană a dezvoltării şi la domeniul logicii (ceea ce Hegel nu a încercat să facă).[1]

Recunoaşterea logicii lui Hegel n-a fost însă unanimă, iar acceptarea caracterului istoric al logicii nu a însemnat implicit şi un interes real pentru istoria logicii. Lucrarea lui Prantl a rămas pentru mult timp o excepţie.

Un interes cu totul deosebit pentru istoria logicii apare însă o dată cu constituirea unui al treilea tip de logică, diferită atât de cea aristotelică, cât şi de cea hegeliană – o dată cu apariţia logicii matematice.

Chiar constituirea ca atare a logicii matematice ridică probleme de natură istorică. Leibniz, Boole, de Morgan, Frege şi chiar Russell se referă la formaţiuni logice tradiţionale: noţiuni, judecăţi, silogisme – termeni menţinuţi până astăzi în logica matematică, deşi în acest context ei au, în mod evident, alte semnificaţii.

[1] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, Edit. Academiei Române, Bucureşti, 1966, p. 116.

Apărea de la început problema raportului dintre logica tradiţională şi cea matematică, problemă care a dus la numeroase dispute, căci logicienii tradiţionali n-au recunoscut statutul logic al noii discipline. Pe de altă parte, adepţii logicii matematice, în ciuda tradiţiei milenare a logicii clasice, o tratau cu un vădit dispreţ[2], considerând, de asemenea, că logica lui Hegel n-ar fi decât o simplă aberaţie.

O altă serie de probleme, având deja un caracter explicit istoric, s-a ivit în legătură cu interpretarea, din perspectivă logico-matematică, a istoriei logicii. Obiectivul acestei interpretări îl constituia dovedirea faptului că, în realitate, întreaga istorie a logicii nu este altceva decât o istorie a logicii matematice. Această linie, iniţiată de J. Łukasiewicz, în ciuda unor realizări care mai stârnesc şi astăzi admiraţie, mai ales pentru entuziasmul, consecvenţa şi perseverenţa cu care au fost elaborate (de exemplu, lucrarea lui J. Łukasiewicz, *Aristotel's Syllogistic* sau *Formale Logik* a lui J. M. Bocheński), a determinat comiterea a numeroase falsuri, ignorarea unui număr impresionant de nuanţe, variante, lucrări şi chiar a unor perioade ale istoriei logicii.

În ciuda faptului că au apărut numeroase alte lucrări cu profil istoric, unii autori (ca G. Patzig, J. Thomas, A. Menne, K. Ebbinghaus), urmărind adesea tocmai corectarea erorilor comise de primii entuziaşti ai logicii matematice sau completarea numeroaselor lacune (M. şi W. Kneale), nu s-a ajuns la elaborarea unei viziuni clare despre istoria logicii. Cauza acestei situaţii o constituie, în primul rând, lipsa unei concepţii adecvate despre logică în genere. Atâta timp cât logica este redusă doar la una din perspectivele sale, indiferent care ar fi aceasta (clasică, dialectică sau matematică), ceea ce presupune implicit desconsiderarea, ignorarea sau tratarea superficială a celorlalte perspective, este evident, cu atât mai mult, că şi formele istorice ale acestora vor fi desconsiderate etc. Referindu-se la astfel de „forme istorice", W. Kneale îşi cere scuze pentru faptul că a inclus „unele referiri la lucrări care nu merită să fie amintite prin ele însele".[3] Iar ca singură referire la o eventuală „concepţie" despre istoria logicii poate fi considerată fraza: „Dar scopul nostru principal a fost de a consemna primele apariţii ale acelor idei care ne par cele mai importante în logica din zilele noastre".[4] Prin „logica din zilele noastre", Kneale înţelege însă ceva destul de confuz. Mai întâi un fel de teorie generală a inferenţelor, în care oscilează să introducă sau nu teoria mulţimilor şi a identităţii[5]; apoi un fel de „teorie pură a cuprinderii", prin care înţelege însă „ştiinţa ştiinţelor", care este totuşi atât de restrânsă încât „nu este coextensivă nici măcar cu teoria sistemelor deductive".[6] Este vorba, în ciuda confuziilor, de „ceva" care aparţine totuşi logicii matematice şi în a cărei istorie „nu merită să fie amintite" numele unor clasicişti germani ca W. Wundt, C. Sigwart, B. Erdmann ş.a., sau francezi, ca J. Maritain, Ed. Goblot, J. Tricot ş.a., iar Hegel este considerat un „extravagant".[7]

---

[2] Vezi amănunte referitoare la aceste dispute la Al. Surdu, *Logică clasică şi logică matematică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

[3] W. şi M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. I, Editura Dacia, Cluj, 1974, p. 5.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem*, p. 380.

[6] *Ibidem*, p. 381.

[7] *Ibidem*, p. 252.

Athanase Joja considera că „Ştiinţa contemporană se îndreaptă conştient sau spontan spre metoda şi logica dialectică... Acest mers al ştiinţei spre formele metodei şi logicii dialectice este o dovadă irecuzabilă că dialectica trebuie să fie baza metodologică a ştiinţei, *Organon*-ul oricărei cercetări ştiinţifice ...".[8]

Acordând dialecticii o astfel de valoare, pentru Joja era evident că logica dialectică, ce-i drept nu pur şi simplu în varianta idealistă a lui Hegel, trebuie să constituie o parte fundamentală a logicii în genere şi, prin urmare, şi a istoriei sale. (În tinereţe, Ath. Joja începuse elaborarea unei „Istorii a dialecticii").

Pe de altă parte, ca bun cunoscător al logicii tradiţionale, înţelegând întrepătrunderea şi intercondiţionarea absolutului şi a relativului, a repausului şi a mişcării, a identităţii şi a contradicţiei, şi fiind, în acelaşi timp, un bun cunoscător al filosofiei antice, Joja găseşte în logica grecească dubla origine, de provenienţă eleată a logicii clasice şi de provenienţă heracliteană a celei dialectice.

Nutrind admiraţie şi pentru succesele logicii matematice, deşi n-a practicat-o niciodată şi nici n-a subscris exagerărilor la care s-au pretat mulţi dintre reprezentanţii ei, Joja încearcă să prezinte un tablou unitar al logicii, care să cuprindă trei *orizonturi*: (1) logica tradiţională, clasică sau formală filosofică, al cărei obiectiv îl constituie studiul formelor logice subiective, aşa cum sunt în procesul real de cunoaştere (acesta este numit şi „orizontul formal-gnoseologic"); (2) logica formală simbolică sau matematică, al cărei obiectiv îl constituie atât studiul formelor subiective, cât şi al celor noetice, putând exprima varietatea formelor obiective („orizontul formal-simbolic"), şi (3) logica dialectică, ce constituie unitatea completă a subiectivului şi obiectivului, al cărei scop îl reprezintă cercetarea formelor noetice în valoarea lor de reflectare, cât şi a formelor obiective foarte generale în raport cu posibilitatea lor de exprimare ştiinţifică. Logica dialectică ar fi, după Ath. Joja, ştiinţa legilor de dezvoltare a întregului conţinut concret al lumii şi al cunoaşterii acesteia: unitate a logicii, dialecticii şi teoriei cunoaşterii.[9]

Dar, astfel concepută, ca unitate a celor trei orizonturi, dintre care ultimele două (cel formal-simbolic şi cel dialectic) fiind elaborate abia în ultimele secole, era evident că logica nu putea fi considerată altfel decât „...un produs istoric care, în perioade diferite, ia forme foarte diferite şi totodată capătă un conţinut foarte diferit. Prin urmare, ştiinţa gândirii este, ca oricare alta, o *ştiinţă istorică*, ştiinţa dezvoltării istorice a gândirii omeneşti...".

Ath. Joja considera că, încă de la primele începuturi ale filosofiei, au existat trei *momente* diferite, aproape simultane, de elaborare rudimentară a logicii: cel indian, cel chinez şi cel grecesc. „Logica s-a născut, aproape în acelaşi timp, dar independent, în China, în India şi în Grecia".[10] Analiza acestor momente pune în evidenţă, alături de încercările primitive de formalizare a gândirii, desăvârşite în cele din urmă, datorită unor condiţii social-istorice favorabile, numai în Grecia, şi

[8] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. I, 1960, p. 36.
[9] *Ibidem*, p. 63.
[10] *Ibidem*, p. 282.

încercările naive de interpretare dialectică a gândirii. Vor fi existat, desigur, şi altele, care ne-au rămas necunoscute. Ele ar fi putut, în condiţii optime, să evolueze în moduri specifice. Forma ca atare a logicii antice, atât de bine elaborată, a rămas însă *Organon*-ul lui Aristotel, cu toate că el nu reprezintă şi n-a constituit niciodată întreaga logică.

Întrebându-se ce este logica (*quid sit logica*) şi pornind de la teza generală a *unităţii dintre logic şi istoric*, care, în acest context, ia forma identităţii dintre logică şi istoria ei, Ath. Joja studiază *in extenso bivalenţa logosului* – problemă a cărei rezolvare o consideră strict necesară pentru o definiţie corectă a logicii.

Istoric, problema bivalenţei *logosului* poate fi regăsită la Heraclit[11], pentru care termenul posedă două semnificaţii: (a) de raţiune obiectivă, reprezentând legile constitutive ale universului şi (b) de raţiune subiectivă, reprezentând facultatea de a înţelege şi de a exprima corect raţiunea obiectivă, în opoziţie cu gândirea particulară, care nu reflectă adecvat realitatea obiectivă, ci o prezintă într-un chip arbitrar şi fals.

Unitatea heracliteană a *logosului* presupune unitatea logică a lui *a fi* şi *a gândi*, idee care apare explicit şi în versul lui Parmenide (*tò gàr autò noein estin te kai einai*), dar în sens contrar unităţii dialectice. Pentru Heraclit, gândirea se conformează dinamismului existenţial; pentru Parmenide, existenţa este conformă identităţii absolute cu sine a ideii. Spre a împăca lucrurile şi a diminua cele două alternative extremiste, Platon admite, contrar tezei că „totul este şi nu este", dar şi tezei că „numai ceea ce este este", teza relativ-dialectică că „ar putea să fie şi ceea ce nu este", conturând în felul acesta alternativele aristotelice instituite drepte criteriu al adevărului. Căci, după Aristotel, poţi să spui: (1) că *ceea ce este este*, (2) că *ceea ce este nu este*, (3) că *ceea ce nu este este* şi (4) că *ceea ce nu este nu este*. În cazurile (1) şi (4) vei spune adevărul, în (2) şi (3) falsul.

Bivalenţa logosului garantează posibilitatea confruntării gândirii cu existenţa, a logicului şi a onticului, şi, prin aceasta, garantează posibilitatea adevărului.

Prin intermediul bivalenţei *logosului* şi a relaţiilor subordonate acestuia, dintre *existenţă* şi *gândire*, dintre *obiectiv* şi *subiectiv*, cu alte cuvinte, dintre *ontologic şi logic – baza teoriei adevărului*, Ath. Joja surprinde *problemele fundamentale ale logicii propriu-zise*, indiferent de *orizontul* în cadrul căruia sunt abordate, şi deci problemele fundamentale ale oricărei istorii a logicii. Bivalenţa *logosului* nu se manifestă doar în formele enumerate (la Heraclit, Parmenide, Platon şi Aristotel). Logica obiectivă şi logica subiectivă a lui Hegel sunt şi ele ilustraţii logico-dialectice ale aceluiaşi dualism[12], raportul dintre ontic şi logic luând forma specifică, idealist-subiectivă, a determinării onticului de către logic.

Nici logica matematică, în ciuda orientării neopozitiviste a unora dintre reprezentanţii ei, nu poate ocoli aceste probleme. Adevărul formal, acordul cu sine al formelor logice, de care era conştient şi Aristotel („corectitudinea" în terminologia tradiţională), nu se poate substitui adevărului material, concordanţei cu realitatea la

[11] *Ibidem*, vol. II, p. 15.
[12] *Ibidem*, p. 28.

care se referă. Teoriei sintactice a adevărului (à la Carnap) i-a urmat teoria semantică a lui Tarski, care este în mod declarat de tip aristotelic.[13]

Problemele n-au fost întotdeauna atât de simple, raporturile dintre cele două tipuri de *logos* luând adesea forme complexe. Aristotel ridicase deja problema propozițiilor despre viitorii contingenți, care duce la concluzia că există cazuri în care nu mai este valabil principiul terțului exclus. Deși, dintre două propoziții, astfel alese încât una să nege ceea ce afirmă cealaltă, nu se mai poate susține că una dintre ele trebuie să fie cu necesitate adevărată. Probleme asemănătoare apar însă și în logica lui Hegel, în care adevărul nu rezultă în simpla confruntare a contrariilor, ci în unitatea lor dialectică. Dar și în logica matematică, unde sunt concepute propoziții care nu sunt nici adevărate, nici false, apar probleme asemănătoare, care duc la contestarea valabilității absolute a legii terțului exclus. Iată deci probleme de *interes comun* pentru cele trei orizonturi logice, probleme rezolvate în mod specific în cadrul fiecăreia dintre ele, la niveluri diferite, în contexte aparte, la mari distanțe în timp. Pot fi considerate acestea ca probleme aparținând unui singur orizont? Iar soluțiile propuse pot fi oare respinse, pe simplul motiv că aparțin unui alt orizont?

După Ath. Joja, problemele enunțate și consecințele lor directe alcătuiesc „invariante funcționale" ale logicii propriu-zise, pe care o numește adesea *logica perennis*. Aceasta apare *structural* diversificată în cele trei *orizonturi*, iar *istoric* eșalonată în diferite *viziuni*.

Una dintre problemele cele mai importante ale logicii și ale istoriei sale, legată nemijlocit de toate „invariantele funcționale" ale logicii *perennis* și de toate viziunile sale istorice, o constituie, după Ath. Joja, *problema universalului*.

Raportul dintre individual și universal constituie ilustrarea cea mai potrivită a relației dintre existență și gândire, dintre ontic și logic. Ath. Joja insistă adesea asupra aparentei contradicții aristotelice dintre admiterea faptului că știința este numai a universalelor și a faptului că efectiv există numai lucrurile individuale. El consideră că Aristotel rezolvă contradicția în manieră imanentistă, admițând că universalul își are sediul în lucrurile concrete și nu poate fi despărțit de ele *sola cogitatione*[14], ceea ce presupune o raportare specifică a celor două *logosuri*. Nu este vorba numai de o simplă reflectare a unuia de către celălalt, ci și de o aderență. „Universalii există în lucruri, dar în lucruri ei sunt în mod necesar *sub specie durationis et individuationis*. Or, în intelect, ei există *sub specie aeternitatis et universalitatis*, sub o formă ideală și concentrată: paralela numeroșilor singulari, născută din experiență, și universalul care stă liniștit în suflet, ca o unitate paralelă multiplilor, și care rezidă una și identică în toți multiplii..."[15] Aceasta este însă numai una dintre multiplele soluții posibile. Sunt greșite celelalte?

Raportarea soluțiilor elaborate în cadrul diferitelor viziuni istorice nu trebuie făcută una la cealaltă, cum s-a procedat de regulă în istoriile logicii,

[13] *Ibidem*, p. 40.
[14] *Ibidem*, p. 85.
[15] *Ibidem*, p. 91.

ajungându-se la concluzia falsă a eliminărilor şi ierarhizărilor hazardate. Fiecare soluţie se dovedeşte utilă în condiţiile şi în funcţie de scopul în care a fost elaborată. Soluţiile n-au apărut pur şi simplu pentru a infirma alte soluţii, ci o dată apărute, le-au infirmat implicit pe acestea. Silogismele ipotetico-deductive ale stoicilor n-ar fi putut să apară ca simple modalităţi de infirmare a silogismelor categorice. Sursele soluţiilor adaptate, inventate, descoperite, perfecţionate etc. sunt, după Ath. Joja, de natură socială, gnoseologică şi ştiinţifică.

„Logica, zice filosoful român, a apărut *din* şi *în* practica lui *toolmaking animal*, ca un auxiliar indispensabil în efortul de a pune stăpânire pe natură... Formele logice nu se explică decât ca un act de supunere, de ascultare faţă de natură, adică de reflectare a modalităţilor şi a formelor generalisime ale naturii.

Firește, reflectarea *sub specie universalitatis* este cea care face *originalitatea* şi totodată *fidelitatea* logicii faţă de realitatea obiectivă. Tot ea explică *eficacitatea* sa teoretică şi practică. Răsărită în cursul procesului muncii, ca *unealtă noetică*, ca o dublură şi completare a uneltei materiale, logica trebuie să dezvăluie trăsăturile *esenţiale* ale realului şi să le reunească într-un *Organon*. Or, deoarece logica (i.e. gândirea logică) este o condiţie indispensabilă a cunoaşterii, urmează că logica (i.e. ştiinţa logicii) este condiţie şi instrument al ştiinţei, *modus sciendi* precedând pe *scire* şi condiţionându-l. Foarte devreme logica s-a constituit ca ştiinţă şi a atins un grad înalt de perfecţiune, aşa că a putut apărea ca încheiată (*geschlossen und vollendet*, cum considera Kant).

Totuşi, această ştiinţă «închisă şi terminată» n-a încetat să se dezvolte din momentul în care Aristotel o încredinţează discipolilor săi, îndeosebi lui Theophrast şi lui Eudem.

Pricina aici este că logica se constituie *progresiv*, în acord cu *evoluţia ştiinţei*, al cărei instrument este".[16]

Construcţia (progresivă a logicii prin elucidarea invariantelor sale funcţionale, oscilând între subiectiv şi obiectiv, între individual şi universal, a determinat şi *modalităţile specifice de exprimare* a ceea ce reprezintă, în esenţă, mecanismul formal al adevărului – problema dominantă a logicii.[17] Din această perspectivă, în funcţie de obiectivul urmărit, apare deosebirea dintre *formal* şi *formalism*, pe de o parte, şi dintre *limbajul conceptual* şi cel *simbolic*, pe de alta.[18] Modalităţile de exprimare a logicului, a diferitelor sale componente: mintale sau verbale, conceptuale sau sensibile, în ultimă instanţă subiectiv-reflectorii sau obiectiv-modelatorii, au devenit trăsături specifice ale diferitelor orizonturi actuale ale logicii, cât şi ale multiplelor sale *viziuni* istorice.

Prima viziune sistematic constituită a logicii este cea aristotelică – *Organon*-ul, cu evidentă finalitate gnoseologico-ştiinţifică. Logica lui Aristotel este

[16] *Ibidem*, p. 123.
[17] *Ibidem*, p. 114.
[18] *Ibidem*, pp. 140–144.

instrumentul formal al cunoaşterii adevărului. Este o teorie a semnificaţiilor, a mentalului, care vizează, prin limbajul conceptual, esenţa, universalul.

Spre deosebire de aceasta, viziunea stoicilor[19] reprezintă trecerea de la formal la formalism, de la semnificaţie la expresia semnificaţiilor, la cuvinte. Imanentismului aristotelic i se substituie nominalismul. În locul universalului este investigat individualul, iar în locul esenţei necesarul. Din această cauză şi adevărului îi este substituită validitatea, corectitudinea, iar categoricului ipoteticul. „Toate acestea, considera Ath. Joja, dovedesc că logica stoică este un *alt sistem de logică formală* decât logica lui Aristotel, o altă *viziune* a logicii."

Logica evului mediu[20], desconsiderată de către istoricii clasici ai logicii, ca şi cea stoică, de altfel, cu toate că este de inspiraţie aristotelică, nu este lipsită, după Ath. Joja, de originalitate şi poate să fie socotită, la rândul ei, drept o viziune proprie a logicii formale. Având în vedere cele două teorii caracteristice ale logicii medievale: teoria supoziţiei (logica termenilor) şi teoria consecinţelor (logica propoziţiilor), se poate admite că ea reprezintă un fel de sinteză peripatetico-stoică. (Logica aristotelică este considerată de către interpreţii moderni, în speţă Łukasiewicz, drept o logică a termenilor, pe când cea stoică e apreciată ca fiind a propoziţiilor, respectiv a conexiunilor propoziţionale: conjuncţie, disjunctie şi implicaţie). Dar logicienii scolastici, afirmă Joja, se deosebesc totodată şi de peripateticieni şi de stoici prin faptul că ei nu foloseau un singur fel de variabile (termeni *sau* propoziţii), ci două feluri: termeni şi propoziţii.

Ca viziune specifică a logicii, scolastica evului mediu este considerată, având în vedere şi tendinţele ei matematizante, combinatorico-calculatorii, drept o fuziune originală de aristotelism şi stoicism cu o vădită notă de formalism mecanic.

În fine, Ath. Joja acordă un loc aparte viziunii matematice asupra logicii. El leagă contribuţiile lui Leibniz, apreciat ca primul reprezentant al acestei viziuni, de concepţia lui Descartes despre *mathesis universalis*, despre o matematică pură şi universală care să fie în acelaşi timp şi o ştiinţă universală, având posibilitatea de a explica tot ce priveşte ordinea şi măsura, fără aplicaţii la vreo materie specială. Este vorba de celebra *characteristica universalis*, despre care Russell spunea că, dacă ar fi fost publicată, Leibniz ar fi creatorul propriu-zis al logicii matematice. Enumerând contribuţiile lui Boole, De Morgan şi Frege, Ath. Joja, contrar concepţiei lui Russell, susţine că originalitatea logicii matematice nu constă în descoperirea formalismului, ci în perfecţionarea lui, în faptul că „a dat un incomparabil caracter de abstracţie tropului stoic, că a trecut de la studiul formelor *normale* şi *reale* ale raţionamentului la studiul *tuturor formelor posibile* ale *logosului*, atât *obiectiv, cât şi subiectiv*, şi de a fi creat astfel o logică a relaţiilor".[21] Pe baza invariantelor funcţionale ale logicii, Ath. Joja are termeni de comparaţie atât pentru filiaţia, cât şi pentru originalitatea logicii matematice. Este menţionat specificul formalist al

[19] *Ibidem*, pp. 194–198.
[20] *Ibidem*, pp. 198–201.
[21] *Ibidem*, p. 214.

acestei viziuni care, prin intermediul matematicii vizează *logosul* obiectiv, redobândindu-şi coordonatele ontice abandonate treptat datorită subiectivismului psihologic tradiţional. Convenţionalismul logico-matematic este considerat drept consecinţă firească a perfecţionării valenţelor ipotetice ale acestei viziuni, contrare categoricităţii clasice. Orientarea spre ontic dă prioritate, în mod firesc, individualului, singularului, în dauna universalului, determinând particularităţi nominaliste şi impunând ponderea limbajului simbolic. Aceasta nu înseamnă însă, după Ath. Joja, că *logosul* obiectiv se poate substitui celui subiectiv, că limbajul simbolic ar putea înlocui limbajul conceptual, că formalismul ar exclude formalul etc. Cu alte cuvinte, că o viziune logică le-ar exclude pe celelalte. „Nici o logică, fie ea ontologică, obiectivă, platoniciană sau fără subiect, nu este posibilă decât pe baza, pe ipoteza unei logici a subiectului, a unei logici noetice".[22]

În cele două studii ample la care ne-am referit (*Quid sit logica* şi *Prolegomene la istoria logicii*), Ath. Joja dezvoltă o teorie complexă a istoriei logicii. El depăşeşte în mod evident toate concepţiile, de altfel neteoretizate, ale istoricilor clasici sau moderni, care, într-un fel sau altul, ca adepţi ai *unuia* dintre orizonturile logicii, ierarhizează implicit viziunile logicii, tratându-le diferenţiat, ignorându-le sau prezentându-le într-o interpretare necorespunzătoare. În esenţă, pentru Ath. Joja, care admite „invariante funcţionale" ale logicului, viziunile istorice sunt viziuni ale *logosului* bivalent (obiectiv şi subiectiv) şi *nu* viziuni ale *uneia* dintre ipostazele sale, indiferent dacă aceasta este la modă sau nu.

[22] *Ibidem*, p. 221.

6

LOGICA TRADIȚIONALĂ DIN PERSPECTIVĂ MODERNISTĂ

Foarte dură a fost critica logicii tradiționale din perspectiva celei simbolice, având și consecințe grave până în zilele noastre. Aceasta se înscrie pe fondul mai general al criticii din perspectivă pozitivistă și neopozitivistă a filosofiei tradiționale și mai ales a metafizicii. Suportul acestei critici îl constituie dezvoltarea matematicilor din secolul al XIX-lea și, în mod special, apariția logicii matematice, cu cele două tendințe ale sale: de reducere a logicii la matematică (matematism) și de reducere a matematicii la logică (logicism).

Spre deosebire de critica hegeliană, inițial singulară, de scurtă durată (1816–1831) și fără ecouri, cu revenirea marxistă, repede abandonată, și unele încercări sporadice de formalizare în spirit logico-matematic a logicii și a dialecticii lui Hegel în genere, logica matematică, datorită aplicațiilor tehnice, a fost adesea „oficializată" în detrimentul celei clasice, considerată învechită, depășită etc., în ciuda faptului ca psihologii, psihiatrii și pedagogii o consideră logica propriu-zisă a gândirii umane corecte.

Matematismul este un fenomen istoric, filosofico-științific, cunoscut încă din antichitatea greacă și care se face vădit periodic datorită unor condiții speciale în care se găsesc fie matematicile, fie filosofia.

Este bine cunoscut matematismul pitagoreic, legat de avântul inițial al matematicii în perioada ei de constituire, când elementele numerelor erau considerate elementele tuturor lucrurilor, iar întregul univers era reductibil la număr și armonie. Influența pitagoreică este evidentă asupra logicismului eleat prin Unul (*to hen*) primordial și se manifestă pregnant și în platonismul târziu. În perioada modernă, Descartes, cu *Mathesis universalis*; Spinoza, cu metoda geometrică, dar mai ales Leibniz, cu logica sa de tip matematic, au reprezentat prototipuri ale matematismului, cu ecouri până în filosofia lui Kant. Dar nici unul dintre ei n-a fost adversar al logicii tradiționale. Russell observase că Leibniz a fost foarte aproape de inventarea logicii matematice, dar n-a reușit s-o facă din cauza tributului pe care l-a plătit logicii tradiționale, considerând că orice propoziție trebuie să fie de forma S-P.

Părintele logicii matematice, George Boole (1815–1864), care a încercat să transforme logica într-o „știință exactă" prin exprimarea legilor sale în limbajul simbolic al unui calcul, n-ar fi depășit poziția lui Leibniz, dacă n-ar fi ajuns și la concluzia că nu orice operație logică poate fi redusă la formele clasice, că nu orice inferență este silogistică și că există operații ale intelectului *diferite* de cele clasice. Aceste „diferențe" reprezintă, principial, germenii viitoarelor dispute dintre noua și vechea logică. Dar ele vor începe efectiv numai după ce noutatea va deveni evidentă,

după ce locul propoziţiei de forma S-P îl va lua conceptul de funcţie. S-a menţinut însă şi obiectivul iniţial de transformare a logicii clasice, în manieră simbolico-matematică, aceasta ajungând cu timpul, prin încadrarea ei în diferite calcule (cu clase, de exemplu), să constituie o mică parte, nesemnificativă a acestora. Ceea ce înseamnă integrativitate. În acelaşi timp, s-a declanşat şi critica la adresa logicii tradiţionale, care nu beneficia de avantajele simbolismului şi se mărginea la studiul formelor clasice.

Necesitatea criticii era justificată şi cu argumente istorice. Logica tradiţională şi, chiar din antichitate, logica lui Aristotel ar fi constituit obstacole serioase în elaborarea logicii matematice. „Logica veche încătuşează gândirea, cea nouă îi dă aripi", zicea B. Russell. Iar un istoric al logicii de talia lui Bocheński considera că logica tradiţională reprezintă o „perioadă barbară în istoria logicii".

Confluenţa logicii cu matematica a condus şi la două poziţii extremiste: la reducerea logicii la matematică (matematism logic) şi la reducerea matematicii la logică (logicism matematic). Ele au determinat reacţii adverse atât ale matematicienilor, cât şi ale logicienilor, de data aceasta fiind reprezentanţi ai logicii matematice, care, cu timpul, au şi renunţat la denumirea de „logică matematică" în favoarea celei de „logică simbolică".

Semnalarea paradoxelor logico-matematice din teoria mulţimilor, pe care se bazau ambele poziţii amintite, a pus în evidenţă netemeinicia orientării logiciste ale cărei soluţii constau în restricţii arbitrare de tip axiomatic. Dacă matematica se reduce la cea elementară, apariţia paradoxelor este imposibilă şi nu necesită restricţii logico-axiomatice, numai compartimentele formal-ideale, obţinute prin mijloace logico-matematice, necesită justificări, cum ar fi demonstraţia de non-contradicţie. Orientarea numită „formalistă", justifică prin demonstraţii (de tipul celei indirecte) formaţiuni ideal-matematice necontradictorii, a căror existenţă efectivă nu poate fi dovedită (este cazul diferitelor tipuri de infinităţi actuale, transfinite). Orientarea intuiţionistă respinge anumite formaţiuni demonstrative, de genul celei indirecte, ca şi a unor principii, considerate ca universal valabile (ca dubla negaţie sau terţul exclus), pe baza cărora pot fi acceptate entităţi matematice fictive (ca mulţimile tuturor mulţimilor) care şi conduc în mod firesc la apariţia situaţiilor paradoxale. Intuiţioniştii considerau că matematica intuitivă nu se bazează pe logică, este independentă de logică, indiferent dacă aceasta este logică matematică sau nu.

Orientarea intuiţionistă din fundamentele matematicii nu a fost acceptată unanim, dar a dat o lovitură serioasă extremismului logico-matematic, mai ales prin reuşitele spectaculare ale unor rezultate matematice de valoare obţinute pe căi intuitive, independente de logică. Ceea ce înseamnă că există domenii ale gândirii, chiar de mare exactitate, ca cele matematice, în care nu se aplică logica simbolică. Dar atunci mai poate fi ea considerată universală şi, respectiv, unică, deci disciplina care să înlocuiască, prin înglobare orice altă logică? Şi, în mod special, logica tradiţională?

Dar succesul logicii simbolice rezidă în aplicaţiile sale ştiinţifice şi tehnice. Tot mai multe ştiinţe apelează la formalizări (simbolizări) şi chiar la axiomatizări parţiale, care le permit reprezentări simple şi utilizarea mijloacelor moderne de calcul. În plus, tot de dragul modernizării, apar tot felul de tratate şi manuale de logică în care formele logice tradiţionale sunt prezentate cu mijloacele notaţiilor simbolice şi sunt de regulă completate cu formule logico-matematice. Altfel spus,

ele reprezintă concretizări ale tendinței critice integrative a logicii simbolice față de cea tradițională, concretizări prin care se comit în realitate două reprezentări eronate: a logicii tradiționale care se pierde în contextul simbolic, cu ignorarea formei sale de bază (a noțiunii) și a metodologiei aferente; a logicii simbolice care este readusă la ilustrații lingvistice de tip propozițional clasic (S-P), de care abia reușise să scape, și ignorarea caracterului său calculatoriu, independent de interpretările lingvistice și, respectiv, de transcrieri în limbajul noțional care este propriu logicii tradiționale.

Se observă și în aceste cazuri, ca și în expunerile stricte ale logicii matematice, împrumuturile terminologice din logica tradițională. Caracterul ilicit al acestor împrumuturi rezidă, ca și în cazul logicii speculative, în dificultățile de interpretare cărora le-au dat naștere. Este vorba, în mod special, de termenul „noțiune" sau „concept" (*Begriff*). Noțiunea era forma de bază în logica rațiunii și o reprezenta ca atare, fiind traducerea frecventă a termenului *logos* = *ratio*, fără de care nu putea fi concepută logica în genere. Așa se explică și titlul lucrării lui Gottlob Frege: *Begriffsschrift* (1879), sintagmă utilizată de către Adolf Trendelenburg în legătură cu *Characteristica generalis* a lui Leibniz, care punea într-adevăr la baza logicii sale noțiunea și apoi judecata de forma S-P. Frege nu a făcut acest lucru și ulterior (1919) n-a mai fost mulțumit de această denumire și nici de faptul că a fost considerat un continuator al lui Leibniz, căci, o spune singur, el n-a pornit de la noțiune spre propoziție (de tip S-P), ci de la descompunerea (*Zerfällung*) gândirii [intelective] în funcție și argument în loc de subiect și predicat. Ceea ce nu-l împiedică pe Frege să vorbească totuși despre judecată (*Urteil*), deși prin semnele pe care le introduce nu se referă la legătura dintre noțiuni, ci la legătura dintre reprezentările (*Vorstellungsverbindung*) corespunzătoare funcției și argumentului. Acesta este motivul pentru care Frege, la începutul § 3 din *op. cit.* spune clar că în reprezentarea [logico-matematică] a unei judecăți nu trebuie să apară distincția dintre subiect și predicat. Ceea ce înseamnă că ar trebui să se renunțe, cum s-a și făcut de altfel, la termenul de „judecată", dar a fost păstrat cel de „propoziție", prin care se punea din nou problema noțiunii sau a conceptului.

Inițial, Frege optează pentru o variantă de a defini conceptul ca predicat posibil al unei propoziții singulare, cu toate că „predicat" era un termen care ar fi trebuit să fie abandonat. Dar predicatul conduce, în context propozițional, la subiect. Numai că „subiectul" posibil, în cadrul funcționalității logico-matematice, este *obiectul* de referință. Ce propoziție este însă aceea care are ca subiect un obiect? Și ce fel de predicat propozițional este acela care se enunță despre obiect în loc de subiect? Raportarea obiectelor la predicate considerate concepte, s-ar face prin așa-numita „cădere a obiectelor sub concepte", ceea ce nu mai sugerează predicație. Fiind vorba despre argument și funcție, iar argumentul fiind un obiect (interpretabil ca subiect), conceptul nu poate fi altceva decât funcția însăși. „Un concept, va spune Frege, este o funcție a cărei valoare este întotdeauna o valoare de adevăr", care înseamnă, în sensul terminologiei împrumutate din logica tradițională, că propoziția este adevărată sau falsă. Se remarcă aici și utilizarea termenului de „argument", tot de sorginte clasico-tradițională, pentru obiect.

O parte dintre aceste confuzii terminologice au fost abandonate de către unii dintre logicienii simboliști, tocmai în spiritul autentic al doctrinei lui Frege. Au

fost abandonați termeni de „subiect" și „predicat" pentru cei de „obiect" și „proprietate", cum o sugerase și Frege, care, în cele din urmă, considera că noțiunile sau conceptele „sub care cade un obiect" ar trebui să fie numite „proprietăți ale acestui obiect". Aceasta, în legătură cu obiecțiile lui Benno Kerry, care utiliza termenii cu semnificație tradițională. Și Frege recunoaște situațiile confuzionale la care se poate ajunge: „De bună seamă, aici, în calea comunicării dintre mine și cititor se ridică un obstacol cu totul aparte. O anumită constrângere lingvistică face ca expresiile pe care le folosesc, atunci când sunt luate literal, să-mi trădeze uneori gândul, întrucât, deși ceea ce am în vedere este un concept, ceea ce este denumit este un obiect".

Dar mulți dintre termenii împrumutați din logica tradițională și utilizați cu alte înțelesuri se mențin în logica simbolică până astăzi. Este cazul termenilor de „propoziție" și „predicat" prin care unii dintre logicienii simboliști numesc două compartimente ale logicii simbolice: „logica propozițiilor" și „logica predicatelor", în care nu este vorba nici de propoziții și nici de predicate. Tot Frege este cel care semnalizează aceste neajunsuri care conduc adesea la erori. „Matematica ar fi menită să constituie un model de claritate logică. În fapt, însă, în scrierile nici unei științe nu se pot întâlni, probabil, atât de multe expresii eronate și, drept consecință, atât de multe gânduri eronate, ca în scrierile de matematică" și este postulată cerința ideală de exprimare, în aceste domenii logico-matematice, a gândurilor prin simboluri scrise sau tipărite fără mijlocirea limbajului sonor și al terminologiei uzuale.

De fapt, trebuie să remarcăm mai multe motive ale acestei situații. Primul este de natură istorică. Logicienii simboliști au avut inițial la dispoziție numai logica tradițională cu terminologia ei consacrată și impusă în decursul câtorva secole. Ei au descoperit alte structuri ale gândirii, dar considerau că sunt aceleași, motiv pentru care le-au menținut denumirile. O altă cauză rezidă în tendința integrativă, de epuizare a oricărui domeniu logic, iar după victoria pe planul aplicativității tehnice și impunerea logicii simbolice, s-a impus și „noua" terminologie, mai precis noua semnificație, uneori cu totul diferită, a „vechii" terminologii tradiționale.

Ceea ce la început a creat confuzie a sfârșit prin a fi considerat firesc, dar aceasta numai pentru reprezentanți extremiști ai logicii simbolice, care, în ciuda multor contraargumente care le-au fost aduse, ignoră în continuare logica tradițională, ca „perioadă barbară" din istoria logicii, și, cu atât mai mult, logica dialectico-speculativă, care se consideră că nu prezintă nici un interes pentru logica formală în genere.

Există ce-i drept și excepții, H. B. Curry, reprezentant al orientării formaliste din fundamentele matematicii, consideră că există două logici: logica filosofică și logica matematică. Prima, care studiază formele gândirii și principiile raționării corecte, este o ramură a filosofiei; a doua, care se ocupă cu studiul fundamentelor matematicii, este o ramură a matematicii. Ceea ce nu este corect decât în parte, căci logica în genere este o „ramură", adică o *disciplină* filosofică, teoriile logice se împart după facultățile gândirii: intelect, rațiune, speculațiune. Logică matematică, numită corect *simbolică*, este o teorie a intelectului, care se aplică la studiul fundamentelor matematicii fără a fi o ramură a matematicii, dar importantă era aici problema *delimitării* logicii matematice (a intelectului) de logica tradițională (a rațiunii), fără ignorarea acesteia.

7

PARS PRO TOTO ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

Istoria fiecărei ştiinţe are de regulă menirea de a prezenta *dezvoltarea progresivă* a acesteia până la constituirea ei ca disciplină propriu-zisă. Este evident că poţi să fii un bun medic fără să cunoşti istoria medicinei. Această istorie prezintă totuşi uneori şi un interes *actual* prin semnalarea unor direcţii ştiinţifice abandonate mai ales din cauza dezvoltării insuficiente a condiţiilor tehnice. În fine, mai există un fel de „istorie recentă" a ştiinţelor care tratează despre succesiunea descoperirilor, invenţiilor sau inovaţiilor din ultimii ani.

În cazul artelor situaţia este puţin diferită, căci ele s-au constituit cu mult înaintea ştiinţelor. Istoria lor propriu-zisă se pierde în trecutul îndepărtat, preistoric al civilizaţiei, în epocile istorice fiind vorba, ca în cazul arhitecturii, mai degrabă de stiluri diferite ale aceleiaşi arte, care mai mult s-au succedat decât au evoluat în timp. De aici şi valoarea *perenă* a operelor de artă autentice.

Istoria filosofiei ocupă un loc aparte. Din prima perspectivă, ea reprezintă într-adevăr, dezvoltarea progresivă a filosofiei, dar nu până la o eventuală constituire a sa, căci ea nu va fi niciodată elaborată definitiv. Contribuţiile cele mai recente ale filosofiei se înscriu automat în istoria acesteia. Ceea ce înseamnă că filosofia *se identifică* cu propria sa istorie. Hegelian vorbind, filosofia este procesul istoric al propriei sale constituiri, curăţat de adaosurile specifice fiecărei epoci. În acest sens, istoria filosofiei nu este pentru filosof o disciplină auxiliară.

În plus, din a doua perspectivă, există opere filosofice, scrise la mari distanţe în timp, ca unele dialoguri platonice sau unele lucrări aristotelice, cu valoare perenă; de domeniul pur istoric, fiind socotite doar încercările naive ale primilor filosofi. Pe de altă parte, cele mai multe dintre lucrările recente de filosofie sunt cu mult sub nivelul valoric al celor tradiţionale, ceea ce se petrece adesea şi în domeniul artelor, dar nu în cel ştiinţific.

Specificul acesta istoric al filosofiei nu rezidă însă numai în succesiuni de doctrine care se completează unele pe altele, ci se şi infirmă simultan sau succesiv. Aceasta, din antichitate până în zilele noastre. Ceea ce a şi determinat adesea discreditarea filosofiei atât faţă de ştiinţe, cât şi faţă de arte, pe care, dimpotrivă, propriile lor istorii le confirmă.

Faptul că niciodată filosofia n-o să poată fi elaborată ca o doctrină *definitivă* nu se datorează vreunei deficienţe de principiu a filosofiei, ci faptului că domeniile sale de investigaţie, chiar cele cvasieterne, ca Universul, sunt fie cunoscute tot mai

profund, iar această cunoaştere este teoretic nelimitată, la care se adaugă progresele cunoaşterii înseşi, fie că alte domenii, ca cele economice, sociale, politice etc. sunt în permanentă transformare.

Diversitatea concepţiilor filosofice, care coexistă sau se succed, este determinată de interesul practic şi teoretic care diferă în funcţie de loc şi timp, ca şi de tradiţiile culturale şi specificul naţional în cadrul cărora sunt elaborate doctrinele filosofice.

Pe plan sistematic se conturează astfel categoriile filosofice fundamentale şi cele subordonate acestora, prezentate, ca să zicem aşa, în costumaţii de epocă sau veşminte tradiţionale, deghizate, fără vreo intenţie anume, până ce devin, uneori, de nerecunoscut. Despre ele zicea Hegel că trebuie să fie prezentate în pura lor esenţialitate, făcând abstracţie de orice deghizare.

Cum filosoful nu este numai fiul timpului său, ci şi al locului şi al mediului în care gândeşte, procesul acesta de „curăţire" a categoriilor are şi el variantele lui concret-istorice. Sistemul filosofic al lui Hegel, care avea pretenţia elaborării definitive a filosofiei, poartă pecetea clară a filosofiei clasice germane, idealistă, dialectică şi speculativă, fiind urmat de alte sisteme, germane sau străine, cu aceleaşi pretenţii.

Principial, chiar dacă s-ar obţine acea puritate esenţială a categoriilor, sistemele filosofice ar fi totuşi diferite în funcţie de maniera raportării acestora, ierarhizării lor, deducerii lor etc.

În plus, indiferent de „vestimentaţia" sistematică, şi categoriile filosofice îşi au propria lor istorie, şi anume în pura lor esenţialitate, astfel încât selectarea unor variante categoriale dintr-o istorie bimilenară, în care unele, în aparenţă arhaice, se dovedesc de mare actualitate, conduce implicit la diferenţieri substanţiale între sisteme.

Un alt aspect al diversităţii concepţiilor filosofice se datorează elaborării succesive a *disciplinelor filosofice fundamentale*. Prima este considerată ontologia şi toate doctrinele străvechi ilustrează acest lucru. Explicaţia este simplă: interesul primitivului pentru lumea înconjurătoare, mai apropiată sau mai îndepărtată, vizibilă sau invizibilă.

S-au conturat de la începuturi şi concepţiile despre *transcendenţă*, despre ceea ce este sau ar putea să fie *dincolo* de ceea ce există efectiv şi poate fi perceput. Din acest transcendent sau subsistent primar, care poate să fie Totul sau Nimic, provine, prin creaţie sau dezvoltare, lumea în genere. Probleme asemănătoare a ridicat şi ceea ce este *dincoace* de existenţa efectivă, *transcendentalul*, localizat în profunzimile conştiinţei umane.

Logica a fost şi ea o disciplină timpurie, căci raţiunii cosmice trebuia să-i corespundă o raţiune umană, o gândire capabilă să înţeleagă şi să exprime în mod riguros ordinea universală instituită.

Dezvoltarea tehnicii moderne a determinat o schimbare a modului de a privi lumea. O schimbare de atitudine faţă de aceasta. De la contemplarea naturii s-a trecut la transformarea ei, fără să mai intereseze *ce este* aceasta şi care este *raţiunea ei de*

a fi, ci *cum este*, cum se comportă şi cum ar putea fi mai uşor dominată de către om. Această atitudine a coincis pe plan filosofic cu constituirea *metodologiei*.

Gnoseologia sau teoria cunoaşterii este un corolar al metodologiei care garantează posibilitatea corespondenţei dintre obiect şi subiect, dintre lume şi cel care o transformă, pe măsura senzaţiilor, percepţiilor şi a gândirii acestuia, care devin tot mai penetrante în urma perfecţionării tehnologice.

În fine, *epistemologia* corespunde modalităţii specifice a cunoaşterii ştiinţifice, ultraperfecţionate. Epistemologia deschide perspective nebănuite şi celorlalte discipline filosofice, începând cu ontologia, căreia îi oferă noi cunoştinţe despre ceea ce părea un *dincolo* inaccesibil, pe plan macro- şi microcosmic, dar şi despre ceea ce părea un *dincoace* la fel de enigmatic. Pe ambele direcţii, a transcendenţei şi a transcendentalităţii, se constată un tip de ordine diferit de cel al existenţei, care nu se mai supune aceleiaşi raţionalităţi. Ceea ce implică o revizuire a principiilor logice, care a şi condus la elaborarea unor noi logici. Or, acestea necesită, la rândul lor, o metodologie adecvată ş.a.m.d.

Dar construcţia filosofică, din perspectivă disciplinară, nu s-a ridicat prin simpla alăturare a noilor discipline. Materializându-se în opere filosofice, concepute şi realizate sistematic, în construcţii, ca să zicem aşa, complete, fiecare disciplină filosofică nou instituită a fost încadrată de restul disciplinelor, indiferent de fazele în care se găseau acestea. Cauza constituind-o imposibilitatea ridicării efective a construcţiei fără restul componentelor. O casă poate fi construită cu acoperişul din ţiglă nouă şi cu zidurile din cărămidă veche, dar nu poate fi construită numai din acoperiş fără ziduri. Fiind vorba totuşi de construcţii teoretice, creatorii sistemelor filosofice îşi pot permite, mai mult decât constructorii clădirilor obişnuite, să pună în evidenţă noul, să-l etaleze cu precădere, estompând restul componentelor, marcându-le sau acordându-le roluri secundare. Este vorba de tendinţa, care se face vădită frecvent în istoria filosofiei, de prezentare a părţii ca întreg (*pars pro toto*). Datorită acestei tendinţe apar de regulă *controversele* dintre filosofi şi dintre şcolile filosofice. Aceasta este *particularitatea specifică* a istoriei filosofiei faţă de istoriile celorlalte discipline teoretice sau ale artelor.

Pars pro toto este o tendinţă care se manifestă în istoria filosofiei atât pe plan sistematic, cât şi disciplinar şi ia adesea forme cu totul diferite, greu de recunoscut, de la adversitatea faţă de un filosof sau o şcoală filosofică până la adversitatea faţă de orice filosofie.

Disputele din filosofia antică grecească, ca şi cele din cadrul altor culturi filosofice (indiană sau chineză), au la bază interpretarea categoriilor ontologice, în speţă ale transcendenţei şi existenţei, dar şi ale transcendentalităţii. Reducerea întregului la parte se manifestă fie prin absolutizarea transcendenţei sau transcendentalităţii (în filosofia orientală) faţă de existenţă, fie invers. Eleaţii, de exemplu, considerând ca absolută transcendenţa, identificată cu Totul şi Unul, acordau existenţei perceptibile un rol iluzoriu, ceea ce încearcă şi anumite şcoli filosofice indiene în favoarea transcendentalităţii. Apar, din această perspectivă, serii întregi de doctrine, mai mult sau mai puţin sistematice, care se găsesc în opoziţie principială:

unele reducând lumea autentică la determinațiile transcendenței imuabile, altele la determinațiile existenței perisabile, oscilând între identitatea absolută și lipsa oricărei identități (nimic nu se mișcă – totul curge). Opoziția aceasta principială a determinat și controversele corespunzătoare dintre reprezentanții celor două orientări contrare. Disputele n-au fost aplanate nici prin încercarea de sinteză formalistă a lui Platon, în doctrina căruia își găsesc locul ambele alternative prin acceptarea celor două „lumi", căci, plasând ideile în lumea transcendenței, va trezi critica lui Aristotel, care le plasează, dimpotrivă, în lumea existenței.

Punctul de vedere al lui Aristotel nu este însă numai categorial-sistematic și, respectiv, disciplinar-ontologist, ci și logicist. Ca părinte al logicii, al teoriei rațiunii, el va subordona acestei discipline întreaga sa filosofie. Aceasta, cu rezultate remarcabile mai ales în disciplinele subordonate logicii, născute prin aplicarea acesteia ca *organon* sau instrument de construcție filosofică. Dar toate acestea pe tărâmul existenței, nu al transcendenței, care devine iluzorie, mai precis în domeniul esenței, al lui *ce este* din ceea ce există.

Redusă la studiul rațiunii de a fi a lumii, construcția filosofică aristotelică este una clasic științifică. Aristotel este părintele a numeroase științe (construcții logice), la care însă nu poate fi totuși redusă lumea. Chiar dacă acordă importanță și cunoașterii senzoriale și, deci, aspectelor perisabile ale existenței în transformare, pe Aristotel îl interesează ceea ce este permanent în lucruri, generalul sau universalul pe baza căruia ele sunt ceea ce sunt. Filosofiei sale, în care gândirea este redusă la rațiunea absolutizată, i se va opune filosofia stoică, tot de sorginte logicistă, în cadrul căreia gândirea este redusă la intelectul absolutizat. Acesta are mai multă legătură cu aspectele sensibile ale existenței, deci ale lumii așa *cum este*, indiferent de ceea *ce este* sau poate să fie.

Tendința de reducere a întregului la parte, transpusă pe plan logic prin opoziția între rațiune și intelect, va face carieră în filosofie, determinând dispute extrem de violente între reprezentanții lor, din antichitate până în zilele noastre. Primii au fost stoicii care i-au atacat pe peripatetici, opunând logicii aristotelice a universalului rațional logica particularului intelectiv. Logica stoică era considerată „logica nouă" (stoicii erau numiți *hoi neoteroi* față de peripatetici). Era firesc ca stoicii să pună în evidență noutatea intelectului, dar ei au făcut-o în spiritul tendinței *pars pro toto*, adică reducând întreaga gândire la intelect, cu excluderea rațiunii. Lucrurile se puteau produce și altfel, contribuția stoică putea să completeze viziunea aristotelică, nu s-o excludă și, respectiv, s-o infirme, dar această situație este vizibilă numai dintr-o perspectivă ulterioară asupra istoriei logicii și a filosofiei în genere.

Tendința reducerii întregului la parte prin absolutizări unilaterale nu s-a mărginit numai la două alternative opuse. „Cearta universaliilor", legată de statutul ontic al acestora, a fost determinată de patru poziții diferite, absolutizabile fiecare în parte și impozabile întregii filosofii: *universale ante rem, in re, in mente* și *in voce*, fiecare avându-și îndreptățirea ei. Abia ulterior s-a dovedit că acestea nu se exclud, ci presupun entități diferite, dar „cearta", odată declanșată, a durat până în zilele noastre.

Pe linie *disciplinară*, epoca modernă a debutat în filosofie, cu instituirea *metodologiei*, care, absolutizată, a fost opusă scolasticii medievale în care predomina logica de tip aristotelic. *Metodologismul* filosofic nu poate fi de durată şi nici total. Aspectele ontologice, cu ordinea lor raţională, nu pot fi evitate din cadrul sistemelor filosofice şi nici modalitatea umană de a le înţelege. Critica iniţială a scolasticii a condus treptat la elaborarea unui alt tip de logică, al unui alt *Organon*, care a sfârşit prin a-l infirma pe cel aristotelic, deşi, în mod evident, nu făcea decât să-l completeze. Metodologismul filosofic va impune cu şi mai multă îndreptăţire o logică a lui *cum este*, respectiv cum se comportă, faţă de logica lui *ce este*, deci predominarea intelectului faţă de raţiune. *Essentiam renuntiando vincimus* este deviza metodologismului filosofic.

Tendinţele *gnoseologiste* sunt inaugurate de empiriştii englezi, orientaţi spre cunoaşterea imediată a concretului maleabil, în defavoarea abstractului imuabil. Pentru a învinge lumea şi natura este necesară transformarea ei, dintr-un *anumit cum* într-un *alt cum*. Dar ceea ce se transformă rămâne totuşi ceea ce a fost şi este. Aceasta îndreptăţeşte şi concepţia opusă, raţionalistă. Situaţia va genera noi controverse şi, totodată, necesitatea depăşirii lor. Este vorba de ceea ce va încerca să facă Immanuel Kant.

Punând în joc noua raţionalitate ştiinţifică de pe vremea lui, Kant depăşeşte limitele gnoseologiei şi inaugurează constituirea epistemologiei. Teoria lui a cunoaşterii ştiinţifice, se bazează însă pe raţiunea numită *pură*, a ştiinţelor exacte, în speţă a matematicilor, incompatibilă cu *raţiunea speculativă*. Reducând în manieră *pars pro toto* gândirea la intelect şi la raţiunea pură, filosofia lui, mai mult decât oricare alta, este *criticistă*. Ea *include* în domeniul filosofiei teoria cunoaşterii ştiinţifice, fizico-matematice, dar *exclude* trei discipline tradiţionale: ontologia (în special cosmologia), psihologia şi teologia, pe motivul lipsei lor de raţionalitate pură sau al caracterului lor speculativ.

A urmat firească şi reacţia contrară a filosofiei clasice germane, care acorda prioritate *speculativului*. Speculaţiunea este o facultate a gândirii deosebită de intelect şi raţiune, care le completează pe acestea şi chiar le include, dar, concret-istoric, a acţionat şi de data aceasta principul *pars pro toto*, cu toate consecinţele sale.

La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului trecut disputele au devenit de o violenţă verbală şi de o intoleranţă incredibilă. Hegel considerase *barbară* gândirea intelectivă şi raţională, care operează cu forme goale etc. şi îi discreditase principial pe toţi reprezentanţii acestora, poziţie adoptată şi de către dialecticienii contemporani de factură idealistă sau materialistă. Constituirea logicii simbolice, cu diferitele ei variante, şi mai ales succesele aplicaţiilor sale tehnice, i-au îndreptăţit pe reprezentanţii acesteia, în fond ai tendinţei de reducere a gândirii la intelect, să intre în dispute dure cu logicienii şi filosofii raţionalişti şi speculativi. Hegel, la rândul său, va apărea drept un „ignorant" în logică, iar raţionaliştii tradiţionali nişte „înapoiaţi mental". Ultimii vor considera, în spirit exclusivist, că logica simbolică ţine de matematici şi nu are nici o legătură cu filosofia, reprezentanţii ei fiind doar nişte „exaltaţi" neopozitivişti.

Finalul pare să dea însă câştig de cauză pozitiviştilor, care, profitând de aceste controverse, greu de aplanat, proclamă nu numai sfârşitul metafizicii, ci şi al filosofiei în genere, reductibilă, cel mult, la un fel de comentariu pasiv al ştiinţelor, de preferinţă tot al celor exacte. La aceasta se mai adaugă şi eşecurile filosofiilor de tip speculativ, adoptate ca dogme de către unele regimuri totalitare, care au condus nu numai la dispute filosofice violente, ci şi la cele mai mari dezastre din istoria omenirii.

„Curăţate" de aspectele concret-istorice şi transpuse pe plan logic, în pura lor esenţialitate, obiectele controverselor se dovedesc a fi facultăţi *diferite* ale gândirii. În istoria filosofiei, ele intervin în perioade diferite şi au pondere diferită, dovedindu-se succesiv utile ansamblului filosofic, fie ca sistem categorial, fie ca sistem disciplinar. Principial, deci, la nivel logic, este posibilă o sinteză a intelectului, a raţiunii şi a speculaţiunii, doar atât că şi această sinteză va avea propria sa istorie.

Problema poate fi abordată şi din perspectivă *psihologică* şi tocmai această perspectivă oferă o explicaţie plauzibilă a tendinţei *pars pro toto* din istoria filosofiei. Fiind facultăţi diferite ale gândirii, filosofii, ca toate persoanele umane, sunt dotaţi cu acestea în mod diferenţiat. În plus, ele pot fi cultivate, exersate etc. în grade diferite, în funcţie de tradiţii, modă sau utilitate practică şi teoretică. Dezvoltate unilateral, la persoane supradotate cu numai una dintre acestea (superinteligente, superraţionale sau superspeculative), celelalte facultăţi ale gândirii sunt ignorate, ceea ce determină şi pe plan filosofic, fie ignorarea teoriilor bazate pe acestea, fie, de cele mai multe ori, combaterea lor.

Istoria filosofiei este terenul vast al acţiunii principiului *pars pro toto*, cu tot felul de îndreptăţiri şi neajunsuri pe care le-a adus filosofiei. El face parte din mecanismul contradictoriu al propriei sale dezvoltări şi nu va putea fi evitat niciodată. Dar, pe de altă parte, el trebuie să fie de asemenea, în mod permanent, evidenţiat pentru a nu cădea în ispita controverselor sterile care s-au dovedit atât de dăunătoare filosofiei în genere.

8

SUPORTUL ONTIC AL DOCTRINELOR LOGICE

Unul dintre motivele disputelor filosofice, în afară de poziţiile diferite ale filosofilor faţă de *aceleaşi* probleme, l-a constituit apariţia în permanenţă a *noi domenii* de investigaţie şi, respectiv, de interese filosofice. Dacă pe antici îi interesau mai mult domeniile *ontice*, iar pe medievali subtilităţile *logice*, începând din epoca Renaşterii şi culminând cu Descartes, Spinoza şi Leibniz, interesul se concentrează asupra *metodologiei*, pentru ca empiriştii englezi şi apoi Kant să pună pe primul plan problemele *gnoseologiei*, care, la rândul lor, vor stimula cercetările speciale din zona cunoaşterii ştiinţifice, din zona *epistemologiei*. În mod normal, fiecare dintre aceste zone de interes, care au determinat apariţia unor noi discipline filosofice, ar fi trebuit să se completeze una pe cealaltă. În realitate însă ele s-au exclus reciproc şi fiecare dintre ele s-a impus, în detrimentul celorlalte, ca fiind singura valabilă şi ca reprezentând întreaga filosofie (*pars pro toto*). Filosofii tradiţionali au luptat pentru menţinerea vechilor discipline şi infirmarea celor moderne; filosofii modernişti au procedat invers. Implicit însă, în fiecare etapă, s-a mai păstrat câte ceva din doctrinele anterioare, şi anume ceea ce mai prezenta interes din noile perspective.

Una dintre disciplinele care a fost cel mai mult hărţuită şi pusă, ca să zicem aşa, „la bătaie" de fiecare dată a fost *logica*. Aceasta, nu numai pentru faptul că ea a fost una dintre cele mai vechi discipline filosofice, dar şi pentru acela că toate celelalte discipline au în permanenţă nevoie de logică (*the want for logic*). De la Aristotel şi până în zilele noastre, şi mai ales în zilele noastre, logica a fost şi a rămas un *organon* al ştiinţelor în genere şi al disciplinelor filosofice în special.

Diversificarea ei a început din antichitate şi o dată cu diversificarea au început şi controversele, de tipul celor dintre peripateticieni şi stoici. Nu este greu de observat, mai ales pentru început, că, în realitate, stoicii nu infirmau logica lui Aristotel, ci o completau cu formaţiuni mai potrivite pentru intenţiile lor filosofice (acelea de îndreptare a interesului de la universal spre individual). Ceva asemănător a determinat şi empirismul englez, concentrarea atenţiei spre inducţie în detrimentul deducţiei.

Suportul controverselor logice este de natură general filosofică, mai precis *disciplinar* filosofică. Dar acest lucru devine tot mai greu de observat din cauza elaborării cu timpul a celor *trei* doctrine logice: tradiţională sau clasică, dialectică sau speculativă şi simbolică sau matematică. Din perspectivă epistemologică, logica tradiţională se dovedeşte efectivă în disciplinele morale, dar şi în cele care ţin de natura vie, ca botanica şi zoologia, domenii prin excelenţă ale definiţiei, clasificări şi

diviziuni. Logica de tip dialectico-speculativ este garantată în domeniul disciplinelor social-istorice, iar logica matematică mai ales în domeniul ştiinţelor exacte. Ceea ce le conferă independenţă, cel puţin din perspectiva aplicabilităţii ştiinţifice, deci, epistemologice.

Acelaşi lucru poate fi dovedit însă şi din perspectivele celorlalte discipline filosofice, metodologice, gnoseologice şi mai ales ontologice. „Mai ales ontologice" pentru faptul că delimitarea lor din punctul de vedere al obiectului de referinţă le conferă criteriul cel mai sigur de diferenţiere şi independenţă.

Referindu-ne, de exemplu, la valoarea de adevăr a enunţurilor, cu care se operează în cele trei discipline logice, constatăm că aceasta depinde în toate cazurile de o confruntare a acestora cu ceva care le este exterior şi la care se referă. Confruntarea cu entităţi de tip existenţial, numite în genere „lucruri". Dar este oare vorba de *aceleaşi* lucruri? Dar *aceleaşi* lucruri se comportă când după legea noncontradicţiei aristotelice, fiind imposibil ca ele să fie şi să nu fie în acelaşi timp, când după cea dialectică a lui Hegel, adică fiind şi nefiind în acelaşi timp? Sau este vorba de „lucruri" *diferite*? Dacă „lucrurile" sunt aceleaşi, atunci una dintre logici e greşită. Dacă este vorba de *alt tip* de „lucruri", atunci s-ar putea ca ele să fie guvernate de legi *diferite*, ceea ce ar face necesar ca şi disciplinele logice corespunzătoare să fie *diferite*. Dar nu este vorba numai de legi, ci şi de *ipostaze diferite* în care pot fi considerate lucrurile, chiar dacă ele sunt aceleaşi: *izolate*, de exemplu, în spaţiu şi timp; *corelate* cu alte obiecte sau în *procesul devenirii* lor istorice.

Din perspectiva logicii simbolice, rezumată de către Wittgenstein în cunoscutul său *Tractatus*, lumea se divide în fapte sau în stări de lucruri care nu sunt altceva decât *relaţii* între lucruri. Lucrul ca atare este conceput ca ceva simplu care alcătuieşte substanţa lumii. „Vorbind în treacăt", zice Wittgenstein, „lucrurile sunt incolore", adică sunt concepute ca lipsite de proprietăţi, dar neputând să existe decât în relaţii cu alte lucruri.

Din perspectiva funcţiei propoziţionale din logica simbolică, lucrul apare de asemenea ca ceva nedeterminat, notat cu o variabilă, să zicem *x*, căreia i se atribuie o proprietate, să zicem „alb". Funcţia propoziţională poate fi exprimată, în acest caz, prin „*x* este alb". Ea devine o propoziţie adevărată dacă în locul lui *x* punem cuvântul „zăpadă", în forma „zăpada este albă". Dar *x* ca atare, adică *lucrul nedeterminat*, este conceput, cum zice Wittgenstein, ca *incolor*, adică lipsit de proprietăţi.

Din perspectiva logicii simbolice, a faptelor, există efectiv doar relaţiile dintre lucruri (nu pot fi concepute relaţii decât între lucruri şi lucrurile numai în relaţii cu alte lucruri), iar proprietăţile sunt concepute independent de lucruri şi doar atribuite acestora sau *înfăţişate*, cum zice Wittgenstein, prin propoziţii. Lucrul ca atare rămâne nedeterminat, reprezentabil printr-o variabilă, iar conceptul obişnuit de lucru trebuie considerat, din această perspectivă, un *pseudoconcept*.

Lumea în genere este considerată totalitatea unor astfel de fapte. O lume în care practic nu se întâmplă nimic sau se întâmplă acelaşi lucru. În care nu există mişcare, transformare sau dezvoltare, în care nu există nici măcar evenimente. Dacă prin această „lume" nu înţelegem lumea noastră vie înconjurătoare, ci un tablou

(*Bild*), o imagine încremenită a ei sau un clişeu, dar şi acesta simbolic, atunci situaţia devine explicabilă. Există într-adevăr şi astfel de „lumi" – lumea simbolurilor matematice, de exemplu, în care 1+1 va fi întotdeauna egal cu 2 şi nimic altceva. Dar şi o lume a unor particule elementare, reductibile în fond la clişeele pe care ne apar. Ceea ce sugerează mai degrabă „un schelet al lumii", care rămâne mereu acelaşi, chiar dacă fiinţa vie care îl învăluie nu mai există de mult.

Această situaţie a fost remarcată şi de către reprezentanţii actuali ai logicii simbolice, ca G.H. von Wright. „Am putea spune, zice acesta, că logica simbolică pe care o cunoaştem astăzi este în esenţă o logică a unei lumi *statice*. Obiectele de bază ale acestei logici sunt stări de lucruri posibile, analizate prin intermediul unor categorii ca: lucru, proprietate şi relaţie. În această lume nu este loc pentru *schimbare*".

Din perspectiva logicii tradiţionale sau clasice, chiar în lucrarea lui Aristotel *Categoriae*, expresiile lingvistice sunt raportate la *lucrurile sensibile*, se spun despre acestea. Aristotel numeşte lucrul sensibil *aistheton*, marcându-i caracterul concret, individual, determinat, de corp (*soma*) fizic.

Lucrul sensibil este dotat cu două feluri de proprietăţi, care îi aparţin ca atare, proprietăţi individuale, pe care le are numai un anumit lucru, şi proprietăţi comune, pe care le au şi altele. Ceea ce deosebeşte, de la început, lucrul sensibil de lucrul nedeterminat despre care vorbea Wittgenstein.

În plus, lucrul sensibil nu este simplu. În calitate de corp, el este compus din materie şi formă. Ultima este şi ea de mai multe tipuri: o formă structurală, perceptibilă, care se face vădită simţurilor, şi o formă inteligibilă, care constituie esenţa lucrului sensibil.

Categoriile lui Aristotel nu sunt altceva decât multiplele coordonate pe care se înscrie lucrul sensibil, numit şi „substanţă primă": calitatea, cantitatea, relaţia, locul, timpul, poziţia etc. În legătură cu mişcarea, despre care vorbeşte Aristotel, sunt menţionate şase specii: naştere, distrugere, creştere, scădere, alternare şi deplasare.

O lume compusă din astfel de lucruri nu determină numai fapte sau stări de lucruri, ci şi fenomene şi evenimente. Este vorba de o lume vie, în mişcare şi transformare care constituie însăşi existenţa noastră înconjurătoare.

Din perspectiva logicii speculative, chiar şi în accepţia iniţială a lui Kant, inspirată însă după Platon, ar exista, în afară de noţiunile obişnuite, care se referă la datele experienţei, şi aşa-numitele „idei" care sunt transcendente, adică depăşesc limitele oricărei experienţe. Ideilor „nu li se poate da în simţuri nici un lucru corespunzător". Ele sunt în termenii lui Platon separate (*choris*) de lumea lucrurilor sensibile. Acesta a fost şi motivul pentru care Aristotel a criticat, de pe poziţiile logicii clasice, teoria platonică a ideilor. Pentru faptul că erau separate de lucrurile sensibile.

Dar nu orice idee, în accepţie platonică, este şi o idee speculativă, ci numai cele de maximă generalitate, *ta megista ton genon*. Aceste genuri supreme, chiar din perspectivă aristotelică, deci concepute ca *neseparate* de lucrurile sensibile, ocupă o poziţie aparte, lăturalnică în logica tradiţională. Într-adevăr, ele, din punct de vedere predicativ, spre deosebire de genurile obişnuite, care pot fi la rândul lor specii, deci se pot spune despre altceva, dar şi despre ele se poate spune altceva, ocupă un loc

extrem: se pot spune despre genurile subordonate, dar despre ele nu se mai poate spune nimic.

Principial vorbind, genurile supreme *nu se raportează direct* la lucrurile sensibile, ci prin intermediul genurilor obişnuite sau al speciilor. Despre Socrate, de exemplu, se spune „om", „filosof", „grec", „muritor" etc., dar nu se spune direct „substanţă" (= gen suprem), căci „substanţa" se spune şi despre alţi oameni, animale, plante etc.

Ceva asemănător înţelege şi Kant prin utilizarea corectă, *regulativă* a ideilor. O utilizare a acestora numai în raport cu noţiunile şi, prin intermediul acestora, cu lucrurile sensibile, dar nu cu fiecare lucru în parte.

În sens progresiv, consideră Kant, ideile ne servesc pentru a ne *ridica* în seria condiţiilor obiective până la *necondiţionat* şi *absolut*. În sens regresiv, ne servesc pentru a ne *coborî* de la necondiţionat şi absolut la *totalitatea* condiţiilor obiective. Această *totalitate* este ceva *nedeterminat* care nu poate constitui obiectul nici unei experienţe posibile, căci se referă la lucruri trecute, prezente şi viitoare în acelaşi timp.

Aşa cum ajungem în sens tradiţional, tot „urcând", de la specii şi genuri la genurile supreme, la genul de „substanţă" să zicem, şi încercând să „coborâm", observăm că genul suprem nu mai corespunde *numai* speciilor şi genurilor de la care am „urcat", ci şi *totalităţii* genurilor de acest fel (substanţiale).

În mod asemănător se poate ajunge la ideea de „fiinţă a tuturor fiinţelor", la ideea de divinitate, care nu există nici în mai mare, dar nici în mai mică măsură decât „substanţa tuturor substanţelor". Considerarea acestor totalităţi, ca având *existenţă efectivă*, reprezintă utilizarea *constitutivă* a ideilor pe care o combate Kant, şi anume pe *motive logice*. Pentru faptul că existenţa efectivă a totalităţilor determină apariţia enunţurilor contradictorii.

Chiar şi din perspectiva acestei acceptări restrictive a ideilor se constată că ele au totuşi o semnificaţie ontică, acceptabilă sau nu, dar *diferită* de cea a formelor simbolice sau a noţiunilor tradiţionale. Totalităţile acestea nu mai presupun, ce-i drept, nici obiecte statice nedeterminate, nici lucruri sensibile în mişcare şi transformare existente efectiv, ci *procese* complexe, cu largă desfăşurare în timp, a genurilor însele. Căci nu numai lucrurile şi fiinţele individuale îşi au „metamorfoza" lor, ci şi genurile acestora. Dacă batracianul individual se transformă din ou în mormoloc şi apoi în broască, şi aceasta sub ochii noştri, genul „batracian" a suferit şi el transformări din *altceva*, care *nu era* batracian, şi se va transforma tot într-un *altceva*, care *nu va mai fi* batracian, chiar dacă acest fenomen nu-l afectează direct pe nici unul dintre batracienii individuali şi nu se petrece sub ochii noştri.

Kant însuşi, în lucrarea sa despre cer, procedează speculativ. Spre deosebire de Newton, care se mărginea să considere cosmosul aşa cum este, în virtutea unei logici tradiţionale, Kant considera că „întreaga construcţie a lumii" a suferit o transformare profundă, trecând de la haos la organizarea actuală şi urmând să ajungă din nou la un fel de haos. Or, această „totalitate" a universului este evident că nu are nici o legătură cu vreo experienţă posibilă. Mai mult, ea se referă la o mulţime de

alte totalităţi, la fel de nedeterminate, care presupun acelaşi proces, în ciuda faptului că lucrurile individuale, sensibile din lumea înconjurătoare, cu stabilitatea şi ordinea lor, par străine de aceste procese fundamentale care le garantează în fond stabilitatea şi ordinea.

Din această perspectivă *ontologică* se dovedeşte, deci, că fiecare dintre cele trei tipuri de logici (simbolică, clasică şi speculativă), se referă la *obiecte diferite*. Făcând abstracţie de faptul că formele lor de bază sunt şi ele diferite, ca şi limbajele în care se exprimă (simbolic, noţional şi categorial), putem considera că fiecare este la fel de îndreptăţită. Faptul că acest lucru nu este de regulă recunoscut se datorează absolutizării uneia sau alteia dintre aceste domenii ontice în funcţie de interesul filosofic de moment: metodologic, gnoseologic sau epistemologic. În afara acestui interes, deci luate ca atare, consideraţiile logice extremiste nu numai că se exclud, dar par de-a dreptul de neconceput. Este uşor de imaginat cum îi poate părea unui filosof speculativ ca Hegel o interpretare parmenidiană a lumii, cum o gândea Wittgenstein sau unui biolog evoluţionist ca Darwin o interpretare fixistă a lumii, ca a lui Linné.

Pe un inginer (sau tehnician) însă, pe care îl preocupă construcţia unor piese metalice sau a unor elemente de construcţie care să aibă *numai* proprietăţile pe care le doreşte el, pe care el le impune materialelor brute şi pe care acestea în mod cert *nu le au* înainte de a fi prelucrate, nu-l va interesa desigur fazele evolutive ale fierului sau ale metalelor în genere, de la simpla împreunare întâmplătoare a particulelor elementare până la formarea substanţelor solide, să zicem. Deci, inginerul şi tehnicianul vor gândi în forme corespunzătoare unei logici a lucrurilor nedeterminate, care, într-un anumit sens, sunt lipsite de proprietăţi, căci activitatea lor rezidă tocmai în a le înzestra cu un anumit tip de proprietăţi.

Un biolog nu poate gândi însă astfel, căci „lucrurile" la care se referă el sunt plante sau animale determinate, cu o înfăţişare a lor şi caracteristici proprii. Cum zicea şi Aristotel despre medic, că acesta nu tratează bolnavul în genere, ci un anumit bolnav, pe care trebuie să-l vadă cum arată, cum se manifestă, cu alte cuvinte, boala în cazul lui aparte, căci altfel nu poate fi tratat.

Făcând abstracţie de suportul ontic al doctrinelor logice, confruntate una cu cealaltă pe baza formelor de gândire pe care le pun în joc, a limbajelor diferite, ca şi a legilor de care fac uz, ele se exclud reciproc, ceea ce şi determină controversele fără sfârşit dintre reprezentanţii lor. Ca un ecou al acestora apar şi controversele dintre oamenii de ştiinţă care le aplică la *acelaşi* domeniu ontic, considerându-le valabile în sine şi bune pentru *orice* aplicaţie.

În realitate, şi aceasta este soluţia rezonabilă pentru evitarea consecinţelor nefaste ale aplicării principiului *pars pro toto* la domeniul logicii, fiecare doctrină logică (clasică, simbolică sau speculativă) îşi are propriul ei domeniu ontic de referinţă şi, în primul rând, *acesta* îi garantează valabilitatea şi aplicativitatea în ştiinţele particulare corespunzătoare fiecărui domeniu în parte.

VII

CERCETĂRI DE LOGICĂ ŞI FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Logica în cultura română / 493
2. Valorificarea tradiției neoaristotelice în filosofia românească / 497
3. Ecouri kantiene în cultura românească / 501
4. Titu Maiorescu – logicianul. Între tradiție și actualitate / 504
5. Fenomenologia actului religios la Nae Ionescu / 510
6. Mircea Vulcănescu și rostirea filosofică românească / 516
7. Scheme dialectico-tetradice în estetica lui Tudor Vianu / 519
8. Actualizare și potențializare la Lucian Blaga și Ștefan Lupașcu / 523
9. Apărarea filosofiei românești în lucrările lui Mircea Vulcănescu / 528
10. Performanțele logicii românești în secolul al XX-lea / 532
11. Șansele filosofiei românești / 540

BCU IAȘI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1

LOGICA ÎN CULTURA ROMÂNĂ

În perioadele de început ale culturilor autentice, care presupun implicit şi o dezvoltare a gândirii filosofice, apar în mod consecvent şi preocupări logico-metodologice. Şi aceasta nu numai în culturile occidentale (sunt cunoscute preocupările de logică din India şi China antică). Cauza o constituie încercarea de justificare raţională a demersurilor culturale incipiente, de motivare a acestora şi, totodată, de orientare a lor pe un anumit făgaş al consecvenţei şi al consistenţei lor teoretice. Preocupările de logică sunt legate nemijlocit de gramatică, de studiul limbajului, al mijloacelor de discurs, de vorbire şi de scriere corectă, fără de care este imposibilă nu numai exprimarea, dar şi constituirea ca atare a unei culturi, care nu este, în ultimă instanţă, decât materializarea într-o formă sau alta a unui anumit mod de a gândi şi, respectiv, de a-şi exprima gândurile. Cultura română nu a făcut excepţie de la această regulă.

Academiile greceşti din vremea fanariotă n-au reprezentat un simplu transfer al culturii elene. Aşa se explică de ce unul dintre întemeietorii (după Cleobul Tsourkas) ai Academiei din Bucureşti, pe la 1675, Ghermanos Lokros din Etolia, era un continuator al filosofiei lui Corydaleu, refugiat, ca şi alţi discipoli ai acestuia, în Ţările române, datorită viziunii sale potrivnice teologiei scolastice. În cadrul acestor Academii greceşti va renaşte un neoaristotelism de o factură specifică, iar una dintre cărţile uzuale de învăţătură va fi *Introducerea în logică* a lui Theophil Corydaleu.

În jurul anului 1700, principele Dimitrie Cantemir încearcă, pe cont propriu, întemeierea unei culturi româneşti în Moldova. Soarta i-a fost potrivnică, dar încercarea lui rămâne memorabilă prin exemplaritatea ei. Şi nu este de mirare că tânărul principe se gândeşte înainte de toate la scrierea unei lucrări de logică, pe care o şi realizează în forma unui mic tratat, scris în limba latină, pe care urma să-l traducă în româneşte. De ce ? Pentru a pune astfel bazele raţionale ale demonstraţiilor sale istorice, care în ciuda nereuşitelor sale personale, s-au dovedit cu timpul corecte.

Aceleaşi preocupări de întemeietori culturali le-au avut şi reprezentanţii Şcolii Ardelene, pe care i-au interesat în egală măsură logica şi istoria. Remarcabil este manualul de logică al lui Samuil Micu, *Loghica, adecă partea cea cuvântătoare a filosofiei*, făcut „pre limba românească" după Baumeister. Eftimie Murgu, mai târziu, în manualul său după care preda logica la Iaşi (1834), spunea că „Folosul şi neapărata trebuinţă a loghicăi" rezidă în faptul că „ne învaţă drept a cugeta şi cuvânta ... toate celelalte ştiinţe au neapărată trebuinţă, de folosul dreptei cugetări pe care loghica o cârmuieşte şi judecă, aşa că fără de aceasta nu se poate nădăjdui

nici într-o ştiinţă sporul celor de dorit şi pentru aceea vechimea cu dreptate au numit loghica mediţina minţei".

În fine, cea mai reprezentativă carte de învăţătură a fost *Logica*, lui Titu Maiorescu, din perioada elaborării propriu-zise a culturii noastre naţionale. Aceleaşi năzuinţe ale înaintaşilor l-au îndemnat şi pe tânărul Maiorescu să încerce scrierea unui manual de logică, mai întâi în limba germană, pentru a-l transpune apoi în română. „Logica, spunea încă elevul Maiorescu, m-a adus să năzuiesc spre cea mai bună formare a cugetării, spre o exprimare fără greşeli, concisă şi adevărată, spre evitarea acelor cuvinte umflate şi goale, pe care în tinereţe eşti atât de înclinat să le întrebuinţezi; ea mi-a insuflat mai întâi cu adevărat dragostea pentru o direcţie spirituală de care niciodată nu mă voi despărţi". Şi nu s-a despărţit. Reluând discuţia după două decenii, în manualul deja tipărit, va spune că: „toată ştiinţa şi toată practica omenească sunt supuse autorităţii logicii. Cu alte cuvinte, tot ce s-a argumentat vreodată cu justeţă, toate cunoştinţele noastre dobândite altfel decât prin intuiţiune, atârnă de la observarea legilor, a căror cercetare este tema logicii. De câte ori concluziile sunt juste şi convingerea este bine întemeiată, s-au observat în fapt legile logice fie cu, fie fără conştiinţă".

Logica aceasta, considerată de Mihai Eminescu „cea mai bună scriere în această materie care-au apărut vreodată în limba românească", reeditată de opt ori până în 1940, a avut într-adevăr un rol esenţial în dezvoltarea culturii noastre. Predată în licee şi facultăţile de litere şi filosofie, ea a direcţionat implicit sau explicit orientarea raţionalistă şi consecvenţa teoretică a marilor reprezentanţi ai culturii noastre în genere.

Este vorba, în primul rând, de stimularea interesului pentru logică a filosofilor profesionişti. După T. Maiorescu, logica a fost predată în mod consecvent la Universităţile din Iaşi şi Bucureşti de către profesori de aceeaşi orientare raţionalistă, mai întâi de continuatorii direcţi ai lui Maiorescu: P. P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru şi Ioan Petrovici.

Deşi n-a reuşit să-şi mai publice cursurile, P.P. Negulescu a ţinut aproape două decenii la Iaşi, unde i-a succedat lui Maiorescu, prelegeri de logică, la care şi-a adus contribuţiile sale personale, exercitând, ca şi maestrul său, o influenţă directă asupra spiritelor culturale ale vremii. „Expunerile sale, va spune mai târziu Camil Petrescu, rămân printre amintirile cele mai straniu sensuale ale experienţei mele intelectuale".

C. Rădulescu-Motru este preocupat mai mult de legătura logicii cu psihologia, lingvistica şi sociologia, pe linia aşa-numitei „psihologii a popoarelor". El însuşi fiind unul dintre întemeietorii psihologiei româneşti, va exercită o influenţă hotărâtoare în acest domeniu. *Lecţiile* sale *de logică*, în special partea metodologică, sunt consacrate legăturiior dintre logică şi matematici, din care nu lipsesc consideraţiile despre metoda statistică. Aceeaşi problemă, a legăturii dintre logică şi statistică, va fi studiată în mod special de sociologul I. N. Angelescu. „Metoda statistică, va spune acesta, nu e decât o aplicare a principiilor generale de logică şi anume a inducţiei; în aplicarea ei la un obiect special, dobândeşte o formă specială, pe care o numim metodă statistică". Dar şi sociologul G. D. Scraba, în studiile sale de filosofie socială,

este influențat de aceeași viziune logică. El acordă un rol esențial în „opera creatoare a spiritului" formării noțiunilor individuale și generale, conturând o viziune logico-psihologistă asupra „bazelor filosofiei sociale".

Trebuie amintită de asemenea contribuția lui Ioan Petrovici, filosof care a acordat o importanță deosebită logicii. El este de altfel primul cercetător român, în sensul autentic al cuvântului, care scrie studii de logică substanțiale pe anumite domenii stricte ale acestei discipline. La el nu găsim numai idei sau interpretări originale, ci, așa cum s-a recunoscut la vremea respectivă, priorități incontestabile în logica vremii.

După o perioadă de sincronism cultural, care s-a manifestat și în domeniul logicii, cu principalele direcții ale științelor occidentale (filosofii români amintiți și-au făcut studiile în Germania și Franța), între cele două războaie mondiale gânditorii români au ajuns la stăpânirea deplină a acestor domenii, astfel încât rezultatele novatoare ale contribuțiilor românești au început să se facă vădite. Este epoca în care un Nae Ionescu, studiind în Germania logica simbolică și fundamentele matematicilor, va preda primele cursuri de logică matematică, plasând pe un alt plan legătura logicii cu această știință. Sub influența lui directă, Octav Onicescu își va elabora principalele idei referitoare la ceea ce a fost numit mai târziu logica pozitivă sau fără negație, corespunzătoare unei teorii matematice intuitive. Pe aceeași linie, a legăturii dintre logică și matematici, dar și a celei dintre logică și mecanica cuantică, Gr. C. Moisil obține în 1935 rezultate menționate expres în lucrările intuiționiștilor olandezi. În aceeași perioadă matematicianul Eugen Mihăilescu ajunge la rezultate remarcabile în calculul prepozițional bivalent. Este vorba în special de așa-numita „teoremă Leśniewski-Mihăilescu".

Un interes aparte pentru logică și fizica modernă se face vădit, tot prin anii '35, în lucrările lui Ștefan Lupașcu. El ajunge la elaborarea unei logici aparte (*la logique dynamique du contradictoire*), în care să nu mai fie valabilă legea noncontradicției și care să corespundă interpretărilor la modă ale mecanicii cuantice.

Dar nici domeniul medicinei nu rămâne străin de logică. Medicul Ștefan Odobleja, bazându-se în special pe *Cursul de psihologie* din 1922 al lui C. Rădulescu-Motru și pe lucrările de logică ale lui Ioan Petrovici (dintre psihologii și logicienii români), încearcă un fel de combinare originală a acestora ridicată la rang de metodologie generală a științelor. După Odobleja, există o dublă relație între logică și psihologie. Logica, pe de o parte, se aplică la studiul psihologiei, iar, pe de alta, face parte din psihologie. Pe scurt, analiza logică a psihologiei constă în modelarea geometrică a conceptelor, în definirea și clasificarea lor și în stabilirea raporturilor logice dintre ele. Rezultatul analizei logice a psihologiei îl constituie surprinderea fenomenelor psihice drept fenomene ale reversibilității și rezonanței și a legilor corespunzătoare acestor fenomene. Având în vedere că logica nu este numai o metodă aplicată psihologiei, ci și o parte integrantă a acesteia, ea se aplică, prin psihologia astfel structurată, oricărei științe. Aceasta este ideea de bază a *Psihologiei consonantiste* a lui Ștefan Odobleja, lucrare apreciată în zilele noastre ca premergătoare celebrei cibernetici a lui Norbert Wiener.

Tot în această epocă, de până la 1948 (la care ne referim în aceste considerații), este demnă de menționat legătura dintre logică şi ştiințele juridice, mai precis de cercetările exprese de *logică juridică*. Lucrări cu acest profil apar încă din secolul trecut (Al. Aman, *Logica judecătorească*, 1851). Mircea Djuvara poate fi considerat însă primul specialist în această materie, teza sa de doctorat (Sorbona, 1913) fiind: *Quelques réflexions sur les principes logiques de la connaissance juridique*. A existat însă o adevărată literatură pe aceste teme: Paul Georgescu scria despre logica probelor, Eugeniu Speranția despre silogismul judiciar, ca şi T. Broşteanu, V. Georgescu, Mircea Manolescu ş.a. Ultimul ține chiar cursuri de metodologie juridică la Universitatea din București.

Influența logicii asupra culturii românești în genere nu s-a exercitat însă numai în această formă directă, nemijlocită şi expresă. În special asupra concepțiilor estetice şi a criticii literare, tendințele logic-raționaliste s-au manifestat prin intermediul teoriilor estetice clădite pe baza acestora. Exemplul cel mai potrivit îl constituie, concepția estetică a lui Titu Maiorescu, elaborată pe principiile logicii amintite, impusă apoi în lumea criticii literare. Despre specificul acestei estetici şi influența ei merită citate aici aprecierile lui Tudor Vianu: „...Maiorescu este creatorul esteticii filosofice în cultura noastră. Prin gustul şi virtuțile caracterului său, el a devenit pilda invariabilă a oricărei activități critice ... Nimeni n-a purces la opera de judecare a literaturii cu o înălțime mai mare de vederi ... Astfel, când în configurația actuală a culturii noastre întâmpinăm de atâtea ori pe teoreticianul abstract figurând alături de empiristul criticii, nu putem să nu salutăm în echilibrul realizat de Maiorescu nu numai modelul neîntrecut, dar şi ținta permanentă a năzuințelor noastre".

Dar nu este vorba numai de Titu Maiorescu, ci de întreaga pleiadă de logicieni-filosofi care şi-au exercitat în acelaşi timp şi influențele estetice corespunzătoare. Tudor Vianu însuşi, care îi consacră studii întregi lui Maiorescu, face parte şi el din această categorie, ca şi Mihai Ralea, care l-a secondat pe Ioan Petrovici, practicând şi psihologia în maniera raționalistă a tradiției românești.

Se poate conchide că, direct sau indirect, atât în perioada primelor începuturi, cât şi în etapa desăvârşirii ei, cultura română a fost precedată, acompaniată, dar şi influențată, adesea considerabil, şi nu numai în compartimentele sale ştiințifice, în mod curios la prima vedere, dar cât se poate de firesc, de această atât de veche, dar veşnic tânără, ştiință a gândirii – logica.

2

VALORIFICAREA TRADIȚIEI NEOARISTOTELICE ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

În secolul al XVII-lea, datorită unor condiții speciale, mai ales politice, determinate de creșterea influenței otomane în țările balcanice și de refugiul în țările românești, Valahia și Moldova, a cărturarilor greci, dar și de pătrunderea, ca negustori și conducători politici și administrativi, a grecilor, numiți „fanarioți", după numele cartierului Fanar din Istanbul, locuit de greci, se înființează la Iași, în 1640, și la Târgoviște (1646) două școli superioare, cu predare în limba greacă și latină. La acestea, în afara cursurilor speciale de limbă și literatură greacă și latină, se preda și filosofie, în special logică și retorică. Faptul că profesorii erau greci, dar se preda și în limba latină, se datorește, de asemenea, unor împrejurări speciale. Este vorba despre expansiunea demografică și economică a grecilor spre occidentul european, unde aveau puternice colonii comerciale, la Veneția, Padova și la Roma. Aici erau și principalele centre universitare în care se instruiau tinerii greci, mai ales în domeniul filosofiei. Majoritatea lor se întorceau la Athena și Istanbul, de unde emigrau spre Țările Române.

Aceasta este explicația faptului că, existând numeroși profesori greci, la cele două școli menționate, care erau și educatori particulari ai fiilor de domnitori și de boieri, s-au înființat (la Iași, în 1645, și la București, în 1675) alte două școli superioare, numite după exemplul grecesc, „academii". Fiind sub patronajul domnitorilor, au fost numite „Academii domnești", iar după profesori „Academii grecești".

Din anumite dispoziții, date de domnitorul Țării Românești, Constantin Brâncoveanu, reiese că la Academia din București, în domeniul filosofiei se predau următoarele materii: logica, retorica, fizica, despre cer, despre generație și corupție, despre suflet și metafizica. Or, acestea erau disciplinele fundamentale ale filosofiei aristotelice. Sunt cunoscute și numele filosofilor care predau aceste discipline la Academiile din Iași și București. Sunt demni de remarcat: Germanos Lokros, Ioan Cariofil, Nectarie Sinaitul ș.a. Aceștia erau discipoli ai filosofului grec Theophil Coridaleu (1574–1646). Din corespondența cu Ioan Cariofil, care se găsea în Țară Românească, rezultă că, puțin înaintea morții sale, Coridaleu fusese invitat în Valahia.

Discipolii lui Coridaleu predau filosofia, după comentariile acestuia la filosofia lui Aristotel. S-au găsit numeroase manuscrise ale comentariilor lui Coridaleu. De la Academia din București, de exemplu, s-au păstrat 37 de manuscrise.

Theophil Coridaleu este considerat ultimul mare comentator grec al lui Aristotel, iar ca orientare general-filosofică este ultimul mare *neoaristotelic*.

Asemenea contemporanilor săi greci, el învaţă mai întâi la Colegiul Sf. Athanase din Roma, numit şi Colegiul grecesc, după care studiază un timp la Veneţia şi termină studiile la Universitatea din Padova (1613), ca doctor în filosofie şi medicină, avându-i ca profesori pe Cesare Cremonini la filosofie şi pe Antonio Rolato Bidello la medicină.

Cesare Cremonini (1552–1631) era un discipol al filosofului Iacob Zabarella (1532–1589) de orientare neoaristotelică pe filiera lui Averroes. Este vorba de orientarea mai veche a Şcolii filosofice de la Padova în care se încerca o revenire la Aristotel prin intermediul a doi comentatori: Alexandru din Aphrodisias şi Averroes, ultimul fiind tradus în latină (1552–1553) şi fiind în genere opus lui Alexandru, adoptat mai ales de neoplatonicieni. Alexandrinii şi averroiştii încercau să se revendice de la Aristotel, disputele lor având adesea şi implicaţii teologico-creştine. Diferă însă nu numai modul de interpretare alexandrin şi averroist al textelor aristotelice, ci şi interesul faţă de unele sau altele dintre lucrările lui Aristotel. Comentariile lui Alexandru din Afrodisias vizând mai mult aspectele logico-psihologice, iar cele averroiste aspectele cosmologice ale filosofiei lui Aristotel. Aşa se explică şi litigiile pe care le-a avut Cesare Cremonini cu autorităţile creştine din cauza lucrării sale *De coelo*, în care susţine, bazat pe texte aristotelice, eternitatea şi necesitatea cerului, care exclude principial creaţia. El era socotit un fel de conciliator al psihologismului alexandrin cu fizicalismul averroist, neoaristotelismul său vizând o concepţie unitară asupra filosofiei aristotelice, străină de încercările scolastice de conciliere a peripatetismului cu teologia catolică.

Asemănătoare a fost şi atitudinea lui Theophil Coridaleu, de revenire de data aceasta la comentarii greceşti ale filosofiei integrale a lui Aristotel. Acesta este şi motivul pentru care Coridaleu a avut numeroase conflicte, fiind învinuit chiar de ateism şi persecutat de către teologii formaţi la şcoli iezuite, care înclinau spre catolicism şi aveau influenţe în Fanar. Ceea ce a constituit un alt motiv pentru care discipolii lui Coridaleu s-au refugiat în Ţările Române, în care au predate mai departe filosofia aristotelică la Academiile domneşti de la Bucureşti şi Iaşi. Academiile au funcţionat, cu regim de predare în greacă şi latină, până în 1821.

Important este faptul că, dintre cele 7 comentarii ale lui Theophil Coridaleu, au fost tipărite şi cunoscute în Occident numai trei, ceea ce explică şi interesul scăzut pentru filosofia comentatorului grec. Abia în 1948, istoricul grec Cleobul Tsourkas publică o lucrare despre viaţa şi opera lui Theophil Coridaleu, atrăgând atenţia şi asupra existenţei în bibliotecile de la Bucureşti şi Iaşi, a manuscriselor greceşti ale comentatorului grec. Condiţiile de după 1948 din România n-au fost favorabile valorificării acestor manuscrise şi nici a tradiţiei neoaristotelice din filosofia românească decât după anul 1964.

Iniţiativa cercetării manuscriselor după care se predau comentariile lui Coridaleu i-a aparţinut filosofului Constantin Noica. El a reuşit cu ajutorul a doi intelectuali greci, refugiaţi în România (A. Papadopoulos şi T. Iliopoulos), să des-

cifreze și să stabilească textele grecești pentru două comentarii ale lui Coridaleu: *Introducere în logica lui Aristotel* și *Comentariul la Metafizica lui Aristotel.* Ambele lucrări inedite, au fost publicate, cu traduceri în limba franceză (la ultima, traducerea este parțială), în 1973, cu sprijinul Comitetului Național Român al Asociației Internaționale de Studii Sud-Est europene. Lucrările s-au bucurat de o bună primire din partea specialiștilor români și străini.

Trebuie menționat faptul că, în perioada respectivă, după 1964, odată cu înființarea Centrului de Logică al Academiei Române, condus de academicianul Athanase Joja, a fost inițiat un program complex de valorificare a tradiției neoaristotelice, în mod special, în logica românească. Căci, după 1821, academiile domnești au fost transformate în colegii naționale, la care s-a predat în continuare filosofia, dar mai ales logica, tot în spirit neoaristotelic, de data aceasta cu influență germană. Este vorba în mod special despre Titu Maiorescu. Acesta, influențat direct de către Adolf Trendelenburg (1802–1872), introduce în învățământul românesc predarea logicii pe baza interpretărilor moderne ale logicii lui Aristotel, în maniera lui Ch. A. Brandis (1790–1867), care a fost urmat de Immanuel Bekker (editorul clasic al operei lui Aristotel), Hermann Bonitz (autorul celebrului *Index Aristotelicus*), Th. Waitz și H. Maier. *Elementa logices Aristotelicae* a lui Trendelenburg și *Die Syllogistik des Aristoteles* a lui H. Maier, au constituit începutul studiilor de amploare asupra logicii și în special a silogisticii lui Aristotel. La început în manieră clasic-psihologistă (H. Bonitz și Th. Waitz, fiind considerați herbartieni), ulterior în manieră formalistă, care a înlesnit interpretările ulterioare, logico-matematice ale silogisticii.

Urmașii direcți ai lui Titu Maiorescu (Ion Petrovici și Mircea Florian) au mers pe linia interpretărilor clasice ale logicii aristotelice. Primul, a obținut rezultate remarcabile, mai ales în teoria noțiunii. Al doilea, a deschis drumul (prin traducerea logicii lui Aristotel și a comentariilor sale) investigațiilor neoaristotelice complexe ale școlilor de logică de la București și de la Iași. Școala de la București a debutat cu rezultatele spectaculare ale logicianului Florea Țuțugan, care, în 1943, utilizând mijloace clasico-tradiționale, descoperă 192 de moduri silogistice valabile diferite de cele aristotelice. După zece ani (1953), la un Congres Internațional de filosofie, logicianul german Albert Menne, anunță descoperirea, cu mijloace logico-matematice a 6 moduri silogistice valabile diferite de cele aristotelice. Abia în 1966, după ce Florea Țuțugan publicase monumentala sa lucrare *Silogistica judecăților de predicație* (1957), cu rezumat în limba rusă și limbă franceză, logicianul german anunță și el 192 de moduri silogistice. Importantă nu este aici prioritatea acestei descoperiri, ci faptul că, pe linia investigațiilor neoaristotelice, logicienii români erau, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, perfect sincronizați cu cercetările întreprinse de urmașii celei mai prestigioase școli germane.

La Centrul de logică de la București, la inițiativa clasicistului Aram M. Frenkian, începe traducerea în limba română a comentariilor grecești la logica lui Aristotel. Constantin Noica traduce și publică comentariile lui Porfir, Dexip și Ammonius la *Categoriile* lui Aristotel (1968) și ale lui Ammonius și Stephanus

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

la tratatul *Despre interpretare* (1971), lăsând în manuscris comentariul lui Alexandru din Afrodisias la *Analiticele Prime*. Cu ocazia traducerilor respective, C. Noica întreprinde şi un studiu asupra *Categoriilor* lui Aristotel (1969).

Cele mai ample realizări îi aparţin academicianului Athanase Joja. Comentariile sale sunt considerate până astăzi ca cele mai ample studii moderne asupra logicii lui Aristotel, referitoare la întregul *Organon*, cu referinţe ample la toţi comentatorii greci, la toate celelalte lucrări aristotelice şi, cel mai important lucru, la toate studiile occidentale despre tematica neoaristotelică, apărute până în anul 1971.

La şcoala neoaristotelică de la Bucureşti şi-au adus contribuţia, pe linie clasico-tradiţională, Dan Bădărău şi Alexandru Surdu, primul fiind interesat mai mult de problema categoriilor şi silogisticii, ultimul elaborând studii despre noţiune, predicaţie şi raţionamente în accepţiile lor aristotelice, neoaristotelice şi moderne.

Interpretările logico-matematice, iniţiate de şcoala poloneză a lui Jan Łukasiewicz, referitoare la silogistica aristotelică, au fost adoptate de către cercetătorii Niels Öffenberger, Sorin Vieru, Petre Bieltz şi Alexandru Surdu. Niels Öffenberger, după numeroase studii asupra valorii de adevăr la nivel silogistic, a propus o interpretare polivalentă a silogisticii lui Aristotel, apărută în Germania în anul 1990 (*Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik in der Antike*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York). Sorin Vieru a realizat o axiomatizare a silogisticii lui Theophrast, iar Alexandru Surdu a elaborat o teorie a formelor prejudicative. Acestea au fost descoperite pe baza unei analize logico-simbolice a primelor capitole din lucrarea lui Aristotel *Categoriae*. Ele sunt formaţiuni logice asemănătoare judecăţilor, alcătuite pe baza relaţiilor de *inesse* şi *dicitur de* între entităţi diferite *in re* şi *in voce*. Pe baza lor pot fi alcătuite 14 formaţiuni analoge silogismelor aristotelice, dar diferite de acestea şi alcătuite pe baza unor alte legi silogistice.

Rezultate asemănătoare, prin interpretări clasice şi moderne ale silogisticii, în cadrul aşa-numitei „logici naturale", a obţinut şi logicianul Petre Botezatu de la Iaşi. El descoperă 74 de moduri silogistice valabile, altele decât cele aristotelice şi decât cele menţionate, prin introducerea operaţiilor logice tranzitive (dacă specia este inclusă în gen, atunci specia câştigă proprietatea genului) şi a judecăţilor exclusive, stabilind şi valabilitatea altor legi silogistice (*Schiţă a unei logici naturale. Logica operatorie*, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969). Theodor Dima, din şcoala de la Iaşi, a studiat premisele aristotelice ale inducţiei moderne.

O parte dintre aceste rezultate ale studiilor neoaristotelice, de la şcolile din Bucureşti şi Iaşi, au fost publicate în lucrarea colectivă *Recherche sur l'Organon* (1971) în întâmpinarea celui de „Al IV-lea Congres Internaţional de logică, metodologie şi filosofia ştiinţei", desfăşurat în 1971 la Bucureşti. O lucrare mai cuprinzătoare, de valorificare a tradiţiei neoaristotelice din fllosofia românească, a apărut la editura Georg Olms din Hildesheim: *Rumänische Beiträge zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, în anul 2004.

3

ECOURI KANTIENE ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ

Doctrina lui Kant a fost şi mai este încă prezentă în viaţa filosofică mondială. Ea continuă să exercite o influenţă apreciabilă în gândirea teoretică contemporană, atât prin adaptarea ideilor kantiene, izvorâte din practica ştiinţifică a veacului al XVIII-lea, la noile condiţii tehnico-ştiinţifice – adaptare care a dus de multe ori la exagerări, dar care reprezintă totuşi un pilon solid al raţionalismului, o perpetuă sursă de argumente contra tendinţelor neopozitiviste şi neoplatonice –, cât şi prin contribuţiile remarcabile (în logică, teoria cunoaşterii, epistemologie, filosofia istoriei şi teoria culturii) ale unora dintre reprezentanţii mai vechi şi mai noi ai mişcării kantiene.

Primul gânditor român care s-a interesat de ecourile kantiene din cultura românească a fost Gh. Bogdan-Duică. El constată (*Semănătorul*, nr. 5, 1904) că „Întîiele influenţe" ale lui Kant în cultura românească apar de timpuriu, adică chiar de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. Ele sunt evidente, după Bogdan-Duică, în tendinţele raţionaliste ale lui Ion Budai-Deleanu. Anumite „note" (care însoţesc „Ţiganiada") de tip antibisericesc, dar „nu şi anti-creştineşti", ar proveni din lucrarea lui Kant *Religia în limitele raţiunii* (1793). După Bedeus von Scharberg, lucrarea amintită era foarte populară în Transilvania. Preoţii protestanţi o dădeau „chiar şi pe mâna tinerilor ce se pregăteau pentru ceremonia confirmaţiei".

Probabil că şi alte lucrări kantiene se bucurau de aceeaşi popularitate, în orice caz, ele erau bine cunoscute de către reprezentanţii Şcolii Ardelene. Eliade Rădulescu (*Curierul românesc*, 1839) aminteşte disputa lui Gheorghe Lazăr, adept al kantianismului, cu Erdeli, adept al filosofiei lui Condillac. Victoria lui Lazăr a însemnat statornicirea influenţei kantiene în învăţământul academic de la Sf. Sava. După I. E. Torouţiu (*Immanuel Kant în filosofia şi literatura română*, Bucureşti, 1925), Gh. Lazăr ar fi *primul* care a tradus, probabil scurte fragmente, din lucrările lui Kant.

Bogdan-Duică menţionează însă faptul *cert* că Simion Bărnuţiu (1839), A. Tr. Laurian (1847) şi Timotei Cipariu (1861) au tradus părţi însemnate din sistemul filosofic kantian al lui W. T. Krug şi au ţinut prelegeri pe teme kantiene.

Este evident, după cum constată Torouţiu, că primii „kantiani" români s-au luptat cu serioase dificultăţi lingvistice. Iată cum încearcă Eufrosin Poteca, care tradusese în 1829 logica lui Heineccius sub titlul „Filosofia cuvântului şi a năravurilor, adică Loghica şi Ithica ...", să exprime ceva din gândirea criticistă: „Ce au socotit

Kant? Kant au socotit că începătura celor sintetice cunoştinţe este din cele de nainte spre deosebire de cele empiriceşti, care sunt din cele după urmă. De estimea acestora ne încredinţează Matematica, dar şi în Metafizică ochiul minţii către aceasta priveşte...".

Trecând peste aceste prime şi memorabile încercări kantiene din filosofia românească, ajungem la una dintre acele mari şi fericite „întâmplări" ale culturii româneşti, la „întâlnirea lui Eminescu cu gândirea filosofică a lui Kant". Din păcate, această „întâlnire" a fost de la început interpretată într-un chip cu totul neaşteptat. Ion Rădulescu Pogoneanu, care se referă pentru prima dată la ea (*Convorbiri literare*, 1906), face aprecieri critice de aşa natură încât alungă pentru multă vreme interesul cercetătorilor. Este vorba de traducerile lui Eminescu din *Critica raţiunii pure*, făcute între 1874 şi 1877, publicate de C. Noica şi Al. Surdu sub titlul de *Lecturi kantiene* (Bucureşti, 1975). După Slavici (*Amintiri*, Bucureşti, 1924), Eminescu ar fi început aceste *Lecturi* încă din 1869. „El lucra pe timpul acela, scrie Slavici, la traducerea operei lui Kant asupra raţiunii pure...". Traducerile au fost totuşi publicate în 1911, dar într-o formă necorespunzătoare şi fără aparatul critic necesar. Cu toate acestea, trebuie menţionat că până în 1930, când apare traducerea lui Tr. Brăileanu, *Lecturile* lui Eminescu au fost singurele fragmente traduse şi publicate în limba română din opera fundamentală a lui Kant.

În paginile revistei *Ramuri* (vezi nr. 2–11 din 1969) au fost publicate pentru prima dată, de către C. Floru şi Al. Surdu, traducerile unor texte din operele filosofilor moderni întreprinse de Titu Maiorescu în cadrul cursului de *Istoria filosofiei moderne* (1887). Maiorescu traduce din *Critica raţiunii pure* cele două capitole referitoare la spaţiu şi timp. Aceasta este a doua traducere din Kant şi tot atât de însemnată ca şi prima, căci pe această cale influenţa kantiană a pătruns direct în filosofia românească. Traducerea lui Maiorescu a fost publicată ulterior în anexa la *Lecturi kantiene* a lui M. Eminescu.

Prelegerile lui Maiorescu despre Kant (vezi T. Maiorescu, *Prelegeri filosofice*, Ediţie îngrijită de Gr. T. Pop şi Al. Surdu, Craiova, 1980); însoţite de traducerile menţionate, competenţa şi virtuozitatea analizei, aplicarea ei directă la texte originale, au avut darul de a stârni interesul tinerilor filosofi. De altfel, *Prelegerile* au fost precedate şi însoţite de manifestări care aveau să trezească interesul pentru gândirea lui Kant. Este vorba şi de ciclul de conferinţe *Cărţile omenirii*, în cadrul cărora Maiorescu face o analiză la *Critica raţiunii pure* (*Convorbiri literare*, I, 1867), iar A. D. Xenopol participă cu o prelegere despre „Criticismul lui Kant" (*Convorbiri literare,* IX, 1877–1878). La aceste conferinţe a luat parte şi Eminescu „care scria dări de seamă" (vezi *Curierul de Iaşi*, X, 1877, nr. 39, 13 aprilie).

Maiorescu şi-a exercitat „influenţa kantiană" prin propriile lucrări. D. Ioanitescu, vorbind despre „Primele cărţi de logică în româneşte". (*Convorbiri literare*, XLIV, 1911) constată, înrâurirea evidentă a kantianismului asupra logicii lui Maiorescu (*Logica elementară*, 1876), care devenise o carte de largă circulaţie.

În orice caz, doi dintre elevii lui Maiorescu au acordat o importanţă deosebită filosofiei kantiene. C. Rădulescu-Motru îşi susţine în 1893 teza de doctorat

cu o problemă din Kant (*Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturkausalität*), iar în 1912 publică cunoscuta lucrare *Elemente de metafizică*, căreia în 1928 îi adaugă subtitlul „pe baza filosofiei kantiene".

Al doilea elev al lui Maiorescu, Ion Petrovici publică în 1936 *Viața și opera lui Kant*, alcătuită din cele 12 lecții ținute la Universitatea din Iași în cadrul cursului de Istoria filosofiei moderne.

Fără să fi avut răsunetul lucrărilor amintite, sunt demne de menționat *Teoria ideilor de timp și spațiu după Kant și adversarii lui*, a lui Gh. Ionescu (București, 1889); *Morala lui Kant și adversarii ei*, a lui Gr. Tăușan (București, 1900).

Amintim în continuare numele principalilor traducători ai operei lui Kant în limba română: Ioan Gorun (*Spre pacea eternă*, 1912), M. Antoniade (*Prolegomene*, 1924), I. Gherincea (*Critica puterii de judecată*, 1927), Tr. Brăileanu (*Întemeierea metafizicii moravurilor*, 1927; *Critica rațiunii pure*, 1930; *Critica puterii de judecată*, 1940), N. Bagdasar și E. Moisuc (*Critica rațiunii pure*, 1969), N. Bagdasar (*Critica rațiunii practice*, 1972). Cu ocazia împlinirii a 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*, Editura Științifică și Enciclopedică a avut inițiativa de a publica *Critica facultății de judecare*, în traducerea lui V. Dem. Zamfirescu și Al. Surdu (București, 1981).

Studii remarcabile despre Kant a scris Mircea Florian (*Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, București, 1938 și *Kant și criticismul până la Fichte*, București, 1937).

Influența kantiană nu s-a manifestat numai pe tărâmul metafizicii pure. Mihail Dragomirescu, după cum ne relatează elevul său T. Vianu (*Jurnal*, București, 1970, p. 324) preda estetica într-o sistematizare originală, dar alimentată de sursele post-kantine. T. Vianu mărturisește el însuși filiația kantiană a propriilor sale idei estetice.

Ar mai fi de menționat lucrări ca: *Viața și operele lui Kant* (București, 1906) a lui Sofronie Craioveanu, *Principiile pedagogice ale lui Kant și Schiller* (*Rev. de fil. și ped.*, nr. 2 și 3, 1907) de G. Antonescu.

Un exeget actual al kantianismului în filosofia românească este Constantin Noica. El traduce în 1936 lucrarea lui Kant *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, iar în *Concepte deschise în istoria filosofiei* (București, 1936) face o amplă analiză a teoriei kantiene despre „lucrul în sine". Lucrarea *Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou* (București, 1940) reprezintă o încercare de a sistematiza întreaga istorie a filosofiei în jurul întrebării lui Kant („Cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*") generalizată. Un studiu întins și adâncit asupra filosofiei lui Kant este prezentat cu ocazia traducerii primei introduceri la *Critica judecării* (*Două introduceri și o trecere spre idealism*, București, 1943). În 1969, C. Noica publică lucrarea *Douăzeci și șapte trepte ale realului* în care întreprinde o analiză originală a semnificației contemporane a categoriilor cercetate de Kant.

În sfârșit, trebuie amintită aici lucrarea *Kant și neokantianismul* (București, 1968) a lui Alexandru Boboc. Ea reprezintă o continuare firească a interesului pentru aspectele moderne ale kantianismului.

4

TITU MAIORESCU – LOGICIANUL. ÎNTRE TRADIȚIE ȘI ACTUALITATE

Răspunzând unei necesități care s-a făcut vădită în toate marile culturi, în fazele de constituire ale acestora – necesitatea ordinii raționale, necesitatea logicii –, Titu Maiorescu a fost preocupat în mod consecvent, începând cu anii de liceu și sfârșind cu ultimele prelegeri ținute la Universitatea din București, de însușirea și apoi de predarea prin cursuri și popularizarea prin conferințe a cunoștințelor de logică. „Logica, își notează Maiorescu în 1857, m-a adus să năzuiesc spre cea mai bună formare a cugetării, spre o exprimare fără greșeli, concisă, adevărată, spre evitarea acelor cuvinte umflate și goale, pe care în tinerețe ești atât de înclinat să le întrebuințezi; ea mi-a insuflat mai întâi cu adevărat dragostea pentru o direcție spirituală de care niciodată nu mă voi despărți". Și, într-adevăr, angajamentul a fost respectat de către Maiorescu în mod exemplar.

În cursul aceluiași an, el începe „prelucrarea în românește" a logicii lui Herbart și încearcă o sistematizare a prelegerilor de logică ale profesorului Hermann Suttner de la „Theresianum" din Viena. Ambițiosul licean nu se mărginește însă la aceste activități. În anul următor, la Brașov, el încearcă o primă redactare personală a unui manual de logică, destinat unor colegi de liceu. Bucurându-se de succes, Maiorescu se adresează profesorului Robert Zimmermann din Praga, căruia îi scrie de intenția elaborării unui *Compendiu de logică* pentru liceele din Austria. Una dintre formele acestui *Compendiu*, intitulată *Grundzüge der Logik für Gymnasien*, s-a păstrat (vezi traducerea românească din Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988). Este vorba de prima parte (logica elementară) a unui manual de logică tradițională, conceput în spiritul vremii. Sursele de informații declarate ale autorului sunt: Herbart, Drobisch și Suttner. Cu excepția câtorva inexactități și deficiențe (mai ales de notație), lucrarea lui Maiorescu este, într-adevăr, mai coerentă, mai sistematică și mult mai concisă decât lucrările primilor doi filosofi. Nu trebuie uitat însă că acestea nu erau manuale, iar autorii lor aveau contribuții originale în acest domeniu, ceea ce Maiorescu nu va pretinde ca atare niciodată. Important este faptul că în mintea tânărului Maiorescu se naște ideea elaborării unui manual exemplar de logică și convingerea că el ar putea, chiar cu mijloacele de care dispunea atunci, să-l realizeze. Cu alte cuvinte, că ar putea să transforme disciplina rigidă a logicii într-o materie accesibilă și agreabilă pentru un public larg de cititori. Aceasta, având ca motivație utilitatea acestei discipline. Obiectivul lui Maiorescu era deci, în primul rând, unul de natură pedagogică.

Același lucru este valabil și despre prima lucrare publicată, a lui Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form* (Berlin, 1861), de data aceasta fiind mai pregnant aspectul popularizării decât cel al instruirii sistematice. Pe linia popularizării se vor înscrie și numeroasele sale conferințe pe teme de filosofie, psihologie și logică.

În anul 1863, la Universitatea din Iași, Maiorescu ține primele *Prelegeri de logică* (păstrate în forma unor *Note*, din manuscrisele lui Constantin Erbiceanu, publicate în Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, ed. citată). Prelegerile respective dovedesc, în ciuda perioadei scurte care trecuse de la prima încercare de manual, că autorul își schimbase o parte din concepții – lucru observabil din chiar structura noii sale „logici" –, dar că acum acorda o și mai mare importanță acestei discipline. Dacă în 1858 definea logica în manieră herbartiană, în *Prelegeri* Maiorescu o consideră ca „propedeutică" și „metodologie" a filosofiei. „Logica este știința care ne învață regulile contradicțiunii și ale identității", ca având și un rol persuasiv: „... este arta de a ne deprinde a convinge pe cineva, vasă-zică a purcede de la niște reguli stabile în capul nostru și apoi a ajunge pe același tărâm să ieșim la aceeași concluziune".

Prelegerile de logică, ținute la Iași (1863–1872) s-au bucurat de o mare audiență, la ele participând și studenții de la alte facultăți. Același lucru s-a petrecut și la Universitatea din București (1874–1875). Este momentul în care Maiorescu revine asupra proiectului de manual din prima tinerețe, concretizat în forma *Logicii* din 1876. O logică din care lipsește *metodologia*.

Logica din 1876 diferă mult de manualul inițial și dovedește, de data aceasta, cunoștințele multiple ale autorului; parcurgerea principalelor lucrări de logică tradițională, dar și de istoria logicii. Lucrarea a fost bine primită și a avut un mare succes, în ciuda unor critici venite din partea lui G. Zotu. Acesta, urmărind indicațiile bibliografice ale lui Maiorescu pentru fiecare paragraf al lucrării, a comparat câteva paragrafe din partea introductivă cu locurile indicate de Maiorescu din logica lui J. St. Mill, constatând, cum era și firesc, că ele erau inspirate din lucrarea lui Mill. Urmând același procedeu, cum au făcut-o ulterior și alți cercetători (ca Mircea Florian), au fost depistate cu exactitate și celelalte surse de inspirație. Concluzia lui Zotu (învinuirea de plagiat) a fost combătută cu multă competență și inspirație de către Mihai Eminescu și apoi de Slavici, ceea ce a stârnit un și mai mare interes pentru *Logica* lui Maiorescu. Cu această ocazie a rămas stabilit faptul, uitat ulterior de către unii exegeți (în speță I. Brucăr), că *Logica* lui Maiorescu este un manual a cărui originalitate nu constă în materia expusă, ci in modalitatea expunerii. Fără să urmărească strict sursele de inspirație, Brucăr ajunge să-i atribuie lui Maiorescu idei pe care Maiorescu însuși le recunoaște a fi împrumutate.

În forma respectivă, *Logica* din 1876 a circulat aproape un deceniu, ca singurul manual de logică românească, fiind citit ,cu mult interes atât de liceeni cât și de către studenți. Popularitatea lui l-a determinat pe Maiorescu să lucreze în continuare la metodologie și să publice în 1887, deci după trei decenii, manualul exemplar de logică la care visase. Ceea ce n-au observat exegeții este faptul că

Maiorescu a schimbat cu această ocazie şi structura *Logicii elementare*, concepută în 1876 în două părţi (teoria judecăţilor şi teoria silogismelor). Necesităţile metodologiei l-au obligat pe Maiorescu să trateze, de data aceasta ca parte separată, teoria noţiunilor. În plus, Maiorescu a operat schimbări şi în ediţiile ulterioare, până la ediţia a V-a din 1898. Ediţia a VIII-a, îngrijită de I. Brucăr, a apărut în 1940, iar ultima, reprodusă după ediţia a V-a, în 1988 (vezi *Scrierile de logică* citate).

Spre deosebire de reprezentanţii Şcolii Ardelene, şi chiar a principelui Dimitrie Cantemir (care a scris şi el în tinereţe un manual de logică), lui Titu Maiorescu i-a reuşit performanţa de a familiariza publicul intelectual românesc cu rigoarea logicii, performanţa de a deschide un viitor raţionalist al filosofiei şi al culturii noastre. Discipolii săi direcţi, maiorescienii P. P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru şi Ioan Petrovici, predau la rândul lor logica şi publică lucrări în acest domeniu. Aceeaşi linie a fost urmată de Mircea Florian.

P. P. Negulescu a predat *Lecţii de logică* la Iaşi. Punctul de vedere general asupra logicii corespunde mai mult primei ediţii din *Logica* lui Maiorescu, respectiv acordării de prioritate actului judicativ, căruia îi este subordonată teoria noţiunilor. Structura *Lecţiilor* sale rămâne însă fidelă ediţiei a II-a a *Logicii* lui Maiorescu. Un semn distinctiv, tot pe linie maioresciană, îl constituie critica teoriei cuantificării predicatului a lui Hamilton.

C. Rădulescu-Motru a ţinut cursuri de logică, publicate ulterior sub titlul, tot de gen manual, *Lecţii de logică* (1943). La el se face mai vădită tendinţa psihologistă, combătută în tinereţe de Maiorescu, ca şi adversitatea împotriva formalismului şi încercarea de reconciliere a logicii cu ştiinţele vremii.

Ioan Petrovici poate fi considerat primul nostru logician de profesie, având însă şi preocupări de istoria filosofiei şi proiecte de filosofie sistematică. El a scris lucrări de logică consacrate unor capitole ale logicii tradiţionale (noţiunea, analiza, judecăţile singulare, ipoteza etc.), fiind, pe această linie, iniţiatorul studiilor, al cercetărilor propriu-zise de logică. Pe linie tradiţional-clasicistă, Petrovici se înscrie ca adversar al tendinţelor nominaliste moderne în logica formală şi este adeptul aprofundării metodologiei în direcţia aplicaţiilor ştiinţifice.

În culegerea de studii *Probleme de logică*, Bucureşti, 1911, autorul îşi expune câteva idei originale care merită să fie reamintite pentru faptul cert că, ulterior, în special după al doilea război mondial, au fost dezbătute frecvent în logica occidentală. Este vorba, în primul rând, de interesul lui Petrovici pentru ceea ce se numeşte astăzi „teoria modalităţii" sau „logica modală", tratată extensiv abia în ultimele decenii. În studiul său *Asupra judecăţilor problematice* el observă că raporturile cantitative dintre propoziţiile problematice nu respectă regulile clasice ale „pătratului logic". Judecata particulară problematică implică universala problematică, fiindcă ceea ce este posibil pentru unii este posibil şi pentru oricare, pe când ceea ce au efectiv doar unii nu pot avea toţi. Interpretarea este remarcabilă pentru faptul că pune în corelaţie aspectele modale ale judecăţii cu cele calitative şi cantitative, ceea ce îi permite să opereze cu distincţiile enunţate şi la nivel silogistic. Or, în această situaţie, Petrovici constată că în figura a III-a, a cărei concluzie trebuie să fie

întotdeauna particulară, poate să apară, în cazul judecăților problematice, moduri cu concluzie universală, deci altele decât cele tradiționale. Dar problema altor moduri valabile decât cele tradiționale apare în logica occidentală modernă abia prin anii '50 (A. Menne, *Logik und Existenz*, Meisenheim, 1954).

O altă problemă, considerată de către Jan Łukasiewicz ca fundamentală pentru interpretarea modernă a silogisticii, o constituie problema termenilor singulari (*Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, Oxford, 1951). În studiul *Judecățile singulare*" din aceeași culegere, Petrovici ajunge la concluzia că judecățile cu termeni singulari nu pot fi echivalate cu cele universale sau particulare. Făcând din nou referință la silogistică, el consideră că în figura a III-a modurile cu premise singulare și concluzie singulară determină acceptarea singularelor din premise universale (căci din două particulare nu se poate conchide) și totodată acceptarea singularei din concluzie ca particulară, căci în figura a III-a concluzia trebuie să fie particulară. Petrovici rezolvă această situație paradoxală prin împărțirea judecăților singulare în judecăți care au ca subiect un nume propriu și judecăți cu subiect nedeterminat. Sunt și alte probleme, studiate de Petrovici, ca cele referitoare la polisilogisme, la metoda inductivă, la ipoteză și analogie, care nu și-au pierdut nici astăzi din interes.

Există însă idei ale logicianului român care, într-o formă sau alta, au apărut în mod explicit în logica occidentală, cu mult în urma elaborării și publicării lor de către Ioan Petrovici. Din păcate, apariția în limba română, n-a facilitat cunoașterea lor în lumea științifică a vremii. Petrovici însuși, referindu-se la această situație, în ediția a II-a a *Teoriei noțiunilor* (București, 1924) constată doar faptul că a avut șansa de a emite „pentru întâia oară idei, pe care mai târziu, în mod independent, să le formuleze și alții, cu mai mare răsunet, folosindu-se între altele de-o limbă mai cunoscută". Este vorba de lucrarea lui Ed. Goblot, *Traité de logique*,Paris, 1920, la a cărei apariție Petre Andrei semnalează faptul că teza autorului francez este că raportul dintre sfera și conținutul unei noțiuni n-ar fi întotdeauna invers proporțional, cum se consideră de regulă, ci se poate ca sfera să crească sau să descrească odată cu conținutul, în cazul în care acesta este considerat dinamic ca un gen care se actualizează într-o sumă de specii. (Vezi recenzia lui P. Andrei, din, „Viața Românească", XII, nr. 10, 1920, pp. 642–643). În prefața la lucrarea amintită, semnată de Boutroux, se specifică faptul că interpretarea lui Goblot este de mare importanță și merită să fie evidențiată. „Dar, continuă Petre Andrei, aceeași concepție cu exemple asemănătoare o găsim și la dl. I. Petrovici profesor la Universitatea din Iași. Într-adevăr, încă de acum 10 ani D-sa susținea, la cursul de logică, că sfera și conținutul unei noțiuni pot crește sau scădea amândouă. Dl. Petrovici a publicat studiul său înaintea lui Goblot. Nu ne gândim desigur la posibilitatea vreunei influențe, căci Goblot nu a avut cunoștință de studiul d-lui Petrovici. Este însă o plăcută întâlnire în cugetare, așa cum a fost la Xenopol și la Rickert și cum vor mai fi fiind și altele". „Am remarcat această întâlnire, conchide P. Andrei, căci și la noi se pot scrie multe lucruri bune, dar faptul că limba noastră nu e cunoscută în străinătate contribuie să lase în urmă idei care, scrise într-o limbă apuseană, nu trec neobservate. Dacă mai adăugăm la aceasta și

xenofilia ştiinţifică, atunci înţelegem de ce se depreciază tot ceea ce e produs al gândirii noastre" (*Loc. cit.*).

Ceea ce semnalează P. Andrei este deci un caz de prioritate românească în domeniul logicii. Etapei de sincronism cultural cu occidentul i-a urmat în mod firesc apariţia fenomenelor de protocronism cultural.

S-ar putea considera totuşi că este vorba de o simplă întâmplare. Dar lucrările lui Petrovici abundă în idei originale. O parte dintre acestea pot fi apreciate abia în zilele noastre. Anton Dumitru (*Istoria logicii*, Bucureşti, 1969, p. 917) semnalează, tot în domeniul logicii, o altă prioritate, care îi revine cu certitudine lui Ioan Petrovici. Este vorba de definirea logicii, ca ştiinţă a gândirii, în funcţie de obiectul gândit (*Teoria noţiunilor*, p. 12). Aceeaşi idee o susţine după 26 de ani filosoful F. Gonseth (*La logique en tant que physique de l'objet quelconque*, Actes du Congres international de philosophie scientifique, VI, Paris, 1936).

Tot Anton Dumitru (*op. cit.*, p. 922) remarcă faptul că studiul lui I. Petrovici *L'idee de Néant* (comunicare ţinută la Academia Franceză), publicat în limba franceză, a avut o altă soartă, fiind apreciat de la început ca şi ulterior. El este amplu citat în lucrarea lui A. Marc, *La dialectique de l'affirmation*, Paris, 1952.

Trebuie subliniat faptul că studiile de logică ale lui Ioan Petrovici sunt bine documentate. El utilizează citate ample şi, de regulă, face un întreg istoric al problemelor pe care le abordează, confruntându-şi în permanenţă ideile personale cu cele curente din literatura de specialitate. Aceasta nu-l împiedică însă să adopte, de cele mai multe ori, o poziţie critică. Este cazul cunoscutei critici la adresa pozitivismului (*Logica şi Auguste Comte*, în „Convorbiri literare", nr. 7–11, 1914), în care militează pentru acordarea unui rol privilegiat al logicii în ierarhia ştiinţelor. Dezvoltarea ulterioară a logicii şi importanţa ei actuală pentru fundamentele ştiinţelor dovedesc pe deplin faptul că Ioan Petrovici a avut dreptate şi în această privinţă.

Cu Mircea Florian ne apropiem de zilele noastre, dimensiunile gândirii sale nefiind încă pe deplin valorificate. Făcând abstracţie de lucrarea sa *Reforma logicei* (1942), apărută în condiţiile războiului, menţionăm importanta lui traducere din Aristotel (*Organon*, vol. I–IV, 1957–1963), însoţită de ample note şi studii introductive, după care se învaţă logica Stagiritului până în zilele noastre.

Mircea Florian a păstrat tradiţia maioresciană, continuată apoi de logicieni clasicişti ca Florea Tuţugan, Dan Bădărău, Petre Botezatu şi Ion Didilescu. Contribuţiile lui Florea Tuţugan din domeniul silogisticii clasice, între altele „de a fi stabilit existenţa unor moduri silogistice valabile, altele decât cele ale logicii clasice, şi, în strânsă legătură cu aceasta, de a fi dovedit nevalabilitatea unora dintre cele mai importante legi ale silogisticii clasice (a legii că din două premise negative nu se poate scoate o concluzie valabilă, a legii că termenul mediu trebuie să fie distribuit cel puţin într-una din premise, a legilor speciale ale silogismului)" (Fl. Tuţugan, *Silogistica judecăţilor de predicaţie*, 1957, p. 3), au avut, din păcate, aceeaşi soartă ca şi contribuţiile originale ale lui Ioan Petrovici. Cu toate că Florea Tuţugan le semnalează încă din 1943 în „Revista de filosofie", ele sunt atribuite filosofului

german Albert Menne care le-a comunicat la Congresul Internațional de Filosofie din 1953.

Tradiția clasicistă în logica românească, de sorginte maioresciană, dublată de numeroase studii de istoria logicii clasice, a cunoscut o revigorare remarcabilă în anii de funcționare a Centrului de logică al Academiei (1964–1975), alături de celelalte orientări, de logică simbolică și teoria logicii, dovedind în permanență faptul că cercetările în această direcție, a gândirii naturale, a gândirii științifice elementare, efective și în artă și în comportamentul interuman în genere, nu numai că sunt mereu actuale, dar sunt încă departe de a epuiza domeniul de investigație.

Perspectiva reînființării Centrului de logică va dovedi, dacă mai este nevoie, acest lucru.

În plus, în noile condiții de reformare a învățământului liceal românesc, de reintroducere a unor discipline ca psihologia, etica, estetica și logica, se pune din nou problema elaborării unui manual de logică. Un manual care trebuie să se adreseze elevilor de liceu. Or, aceștia sunt în faza educației gândirii, când ar trebui să năzuiască, în termenii tânărului Maiorescu, „...spre cea mai bună formare a cugetării, spre o exprimare fără greșeli, concisă, adevărată, spre evitarea acelor cuvinte umflate și goale, pe care în tinerețe ești atât de înclinat să le întrebuințezi...".

Logica a făcut, firește, mulți pași înainte, au fost descoperite noi domenii de investigație, dar gândirea naturală a rămas aceeași. Oamenii gândesc cu noțiuni și judecăți pe care le exprimă în cuvinte. Ei trebuie să-și definească termenii, să facă analize și sinteze, să-și clasifice și sistematizeze cunoștințele, să poată trage o concluzie sau să respingă o afirmație greșită și multe altele, care sunt toate concretizări ale formelor și operațiilor obișnuite din logica tradițională.

Poate că niciodată, după al doilea Război Mondial, Titu Maiorescu – logicianul n-a fost mai actual decât în zilele noastre, prin propria sa lecție de logică, ca și prin tradiția logicii clasice, pe care nu numai că n-au învățat-o încă liceenii, dar pe care, dacă au știut-o cândva, au început s-o uite și oamenii de cultură.

5

FENOMENOLOGIA ACTULUI RELIGIOS LA NAE IONESCU

Nae Ionescu a fost incontestabil o mare personalitate a vieții culturale și politice dintre cele două războaie mondiale. O personalitate controversată însă pe toate planurile. Din perspectivă filosofică, aprecierile oscilează între adepții care l-au considerat cel mai important și mai complex filosof și adversarii care l-au considerat lipsit de orice originalitate. Facem abstracție aici de istoricii comuniști ai filosofiei românești care i-au ponegrit pe toți filosofii noștri nemarxiști.

Argumentul cel mai important al admiratorilor lui Nae Ionescu îl constituie faptul că el a fost singurul care a reușit să aibă discipoli sau cel puțin apropiați pe care i-a călăuzit, ajutat și îndrumat, uneori spre domenii pe care el însuși nu le-a abordat. Neavând operă filosofică scrisă, legăturile sale cu discipolii se realizau prin lecțiile predate la cursuri, discuțiile la seminarii și discuțiile private. Ca materiale de referință rămân cursurile. Or, problema dificilă este că nici acestea n-au fost publicate decât parțial după moartea lui Nae Ionescu. Publicarea s-a oprit în 1944 și a fost reluată abia după 1990.

Principial vorbind, Nae Ionescu este ca și pierdut pentru noi. Nae Ionescu – filosoful, cel care a exercitat acea influență fără precedent prin cursurile sale asupra unor personalități ca Emil Cioran, Constantin Noica, Mircea Eliade sau Octav Onicescu. Este pierdut, căci astăzi, chiar dacă mai sunt continuatori indirecți ai orientărilor pe care le-a stimulat el cândva, cursurile sale nu mai pot avea, oricât de bine ar fi retranscrise, influența exercitată cu aproape un secol înainte. Ele nu-și pierd însă din importanță, ci rămân pilde demne de urmat pentru educatorii din zilele noastre: exemple de prelegeri cu caracter formativ-instructiv, stimulativ pentru activitatea creatoare a studenților.

Din perspectiva istoriei filosofiei românești, care trebuie în mod evident rescrisă, interesează filiația de idei, pe care n-o putem urmări fără cunoașterea cursurilor lui Nae Ionescu, de la maestru la discipoli. Aceasta înseamnă că este foarte utilă publicarea materialelor, păstrate sub formă de stenograme, care se mai găsesc din prelegerile sale.

A fost publicată la Cluj, Biblioteca Apostrof, 1993 o variantă a *Cursului de filosofia religiei*, intitulată *Prelegeri de filosofia religiei*. Este vorba de cel de al III-lea curs de filosofia religiei, ținut de Nae Ionescu între 27 februarie și 15 mai 1925 (după datele oferite de editoarea Marta Petreu). Având în vedere că Mircea Eliade pleacă în India în 1928, putem considera că era la curent și cu aceste prelegeri, în

care, chiar după afirmația lui Nae Ionescu, nu era vorba de o repetare a cursului din anul anterior (1923–1924) și probabil că nici a primului curs din 1920–1921. Cert este însă că prelegerile acestea conțineau într-o măsură considerabilă ideile principale ale lui Nae Ionescu referitoare la filosofia religiei. Idei care vor fi și stimulat interesul lui Mircea Eliade pentru istoria religiilor.

În legătură cu ediția de față, apreciabilă pentru interesul editoarei de a îndrepta unele greșeli de nume și de titluri de lucrări, față de ediția publicată în „Viața Românească", constatăm, mai întâi, o dificultate formală, pe care n-am fi crezut-o atât de supărătoare. Este vorba de formatul lunguieț al cărții, care îi dă o alură aparent interesantă, dar care este departe de formatul clasic al cărților, bazat pe „tăietura de aur" și proporția numită „divină". Or, formatul acesta devine iritant la lectură. Cel puțin la lectura unei astfel de lucrări. În al doilea rând, constatăm cu surprindere că editoarea n-a auzit de normele ortografice actuale ale limbii române, lucru pentru care se simte obligată să inventeze o scriere aparte, cu menținerea unor forme gramaticale învechite, dintre care unele nici nu-i aparțin lui Nae Ionescu, ci stenografului! Aceeași observație este valabilă și în legătură cu numeroasele penalizări cu (sic!), adresate tot stenografului! În genere, sfiala editoarei de a interveni în textul stenografiat a condus la faptul că multe fraze apar într-o formă neglijentă și chiar dubioasă, cu dezacorduri etc., pe care nu le-ar fi tolerat nici un editor (a se vedea edițiile la care au lucrat apropiații lui Nae Ionescu). Dar toate acestea sunt lucruri secundare. Mai supărător este modul de prezentare al cuprinsului, fără, cum s-a obișnuit, titluri și subtitluri ale prelegerilor. A se vedea toate edițiile anterioare, dar mai ales *Istoria logicei* (1941) și *Metafizica*, II (1944), în care sunt menționate și subtitlurile. Trecerea titlurilor și a subtitlurilor nu ridică probleme, căci Nae Ionescu însuși, la fiecare lecție anunța titlul și subtitlurile, pe care le repeta apoi în partea introductivă a lecției următoare. Lipsa acestora din cuprins scade însă interesul cititorului neavizat care se găsește în fața unei liste cu cifre latine, de la I la XV! În rest, mici scăpări: nu *dictio in abjecto* (p. 148), ci *contradictio in adjecto*. Jacob Fries avea totuși un discipol olandez, nu *de Fepler* (p. 204), ci *de Calker*, mai precis F. van Calker (1890–1970). Textul ca atare nu ridică probleme.

O primă remarcă: stilul deosebit de sobru, fără obișnuitele glume ale lui Nae Ionescu, cu excepția exemplului de la pp. 130–131 (autoironie).

Interesul pentru filosofia religiei, așa cum se afirmă în prima prelegere, nu era încă la modă prin Occident. Ba, mai mult, era în declin și o luase pe trasee care aveau să fie abandonate abia în zilele noastre, după ce direcția schițată de Nae Ionescu și urmată cu succes de savanți ca Mircea Eliade și-a dovedit rodnicia și temeinicia. Este vorba de direcția numită astăzi „religiologie" sau „știința despre religie" cu numeroși reprezentanți ca: P. Antes, U. Berner, H. Cancik, C. Colpe, G. Kippenberg, L. Hanko, G. Lanczkowski, M. Meslin, R. Pummer, K. Rudolph, G. Schmid sau Jacques Waardenburg, cu lucrări publicate după 1970. Ei bine, în cadrul religiologiei un loc aparte îl ocupă așa-numita „fenomenologie a religiei", practicată în mod special de Mircea Eliade. A se vedea A. Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a philosophical Problem. An analysis of M. Eliade's phenomenological approach*,

în „Studia philosophiae religionis", nr. 8, Lund. 1982. Or, Nae Ionescu vorbea explicit despre fenomenologia religiei cu multe decenii înainte de a deveni uzual acest termen. Acestea sunt cele două aspecte, unul general-ştiinţific şi unul particular-fenomenologic de abordare a religiei, care merită să fie urmărite în cursul lui Nae Ionescu, căci ambele au condus la orientarea lui Mircea Eliade spre viitoarele studii de istorie a religiilor, care l-au plasat în plină actualitate ştiinţifică occidentală. Nu trebuie să uităm ironia cu care au fost întâmpinaţi la noi aşa-numiţii „indioţi" care, la îndemnul lui Nae Ionescu, începuseră să studieze religia şi, respectiv, filosofia indiană. Ceea ce nu este de mirare, căci Nae Ionescu era singurul român care preda filosofia religiei. „Că nu s-au făcut cursuri de filosofia religiei la facultatea noastră, zice profesorul, se datoreşte faptului că cei care au stat pe scaunul pe care stau eu acum nu au avut ei înşişi interes pentru aceasta". Este vorba de o preferinţă personală şi nu de o „răsfrângere a modei", pe care ar fi putut s-o aibă şi alţii. Mai mult, nu era vorba, cum observa şi profesorul, nici de vreo „mai mare religiozitate a omenirii" care să-l determine să se pună „oarecum la unison cu ritmul vremii". Se poate considera că, până după al doilea război mondial, nici măcar în India nu începuse interesul efectiv pentru religia indiană. (Vide S. Radhakrishnan, *History of eastern philosophy*, London, 1952, p. 5). În timp ce Mircea Eliade publicase cartea despre *Yoga* în 1936.

Nae Ionescu descrie situaţia studiilor de filosofia religiei din Occident aproape în termenii lui Jaques Waardenburg (*Religionen und Religion*, Berlin, 1986). Chiar cu mai multe exemple concrete. Este vorba de cele două atitudini: apologetică şi critică, profesate de regulă din perspectiva teologică a unor religii cu mare influenţă. Reprezentanţii acestora au practicat în mod firesc apologia propriei lor religii şi, totodată, o critică, mai mult sau mai puţin dură, la adresa altor religii.

Interesul pentru religie a cunoscut şi faza de tip kantian a studiului filosofic al acesteia „în limitele raţiunii", ceea ce nu conduce la nimic deosebit, ca şi atitudinea, mai mult sau mai puţin filosofică, a duşmanilor ateişti ai oricărei religii. „Bibliografia engleză a chestiunii", cum îi spune Nae Ionescu, prezintă interes pentru trecerea în revistă a tot felul de religii, mai ales primitive, din zonele Imperiului Britanic, dar fără studii speciale. Nici bibliografia franceză nu conduce, după Nae Ionescu, la „constituirea unei discipline speciale, separate" asupra religiei, ci la „un fel de apologetică", tot de tip filosofic, a punctului de vedere religios al diferitelor confesiuni care existau. A. Sabatier, de exemplu, era un teoretician al protestantismului francez, iar neotomiştii M. Blondel şi J. Maritain erau teoreticieni ai catolicismului. Aceste direcţii nu puteau să conducă la cercetări dezinteresate şi cu caracter ştiinţific asupra religiilor. Aceeaşi situaţie este valabilă şi despre tendinţa baptiştilor din Roma – o mişcare religioasă interesantă, zice Nae Ionescu, dar nefavorabilă altor orientări religioase.

În privinţa filosofiei germane a religiei, profesorul român argumentează faptul că până şi Kant, ajungând la un fel de identificare a religiei cu morala, nu face decât o teoretizare a protestantismului german. Urmaşul lui Kant, Jakob Fries pune la originea religiei în genere nu raţiunea, ci sentimentul, care trăieşte însă, zice Nae

Ionescu, tot în cadrul conştiinţei raţionale. Simmel şi Natorp continuă linia intelectualistă, considerând că religia ar fi tot „un fel de construcţie raţională", făcută însă cu mijloace mai rudimentare decât cele filosofice sau ştiinţifice. Ceea ce coincide în esenţă cu poziţia lui Hegel, după care religia era un fel de „fază premergătoare a filosofiei", care nu prezintă deci un interes în sine şi pentru sine. Ca şi în accepţia lui Schopenhauer, pentru care religia era „un fel de metafizică pentru proşti". În fine, Nae Ionescu se referă la Schleiermacher, Rudolf Otto şi Albrecth Ritschl, la care găseşte de asemenea influenţe ale protestantismului, cu toate că aceştia separă viaţa religioasă de cea logic-obiectivă. Rezultatele vieţii religioase, considerată şi ea un fel de cunoaştere, pot fi redate însă sau exprimate în formule logice obişnuite. „Aceasta, zice Nae Ionescu, nu este decât enunţarea protestantismului direct în felul cum se prezintă, adică în dogmatica lui".

O poziţie aparte, consideră profesorul, este legată de punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, deosebită atât de cea catolică, cât şi de cea protestantă. Există, din perspectivă ortodoxă, o viaţă religioasă de sine stătătoare, care nu are nimic comun cu viaţa noastră raţională, logic-obiectivă. În plus, nici reprezentarea sau exprimarea acestei vieţi religioase, ca şi a divinităţii, nu se poate face prin limbajul logic obişnuit, ci cu ajutorul unui „limbaj prin analogie" cu cel uzual.

Adoptând această poziţie a Bisericii Ortodoxe, Nae Ionescu se detaşează, într-adevăr, de contemporanii săi, dovedind un interes special pentru viaţa religioasă, pentru studiul acestei vieţi ca fenomen autonom, care necesită cercetări particulare şi deci o disciplină aparte de genul religiologiei actuale. Facem abstracţie de corectitudinea acestei afirmaţii a lui Nae Ionescu, pe care n-a ilustrat-o în fond decât el însuşi, teologii ortodocşi fiind la fel de dogmatici ca şi catolicii şi protestanţii şi având aceeaşi atitudine apologetică faţă de tradiţiile ortodoxe şi critică faţă de celelalte religii. Oricum, Nae Ionescu era, incontestabil, creştin ortodox.

Mai intervine însă un aspect legat de ortodoxie, dar şi de religiologie în genere. Ortodocşii nu practică prozelitismul. Mai mult, Nae Ionescu se referă la interzicerea prin lege a prozelitismului la români. În cadrul altor religii există tendinţa de „a-i face fericiţi şi pe ceilalţi", chiar dacă aceştia nu-şi doresc o astfel de „fericire". Toleranţa religioasă este o condiţie elementară pentru studiul obiectiv al religiilor, deci neapologetic şi necritic, cel puţin din perspectiva unei anumite religii, indiferent dacă cercetătorul aderă sau nu la aceasta.

Cele două perspective ortodoxe nu oferă însă, în mod evident, decât posibilitatea abstractă a unui studiu imparţial şi obiectiv asupra religiilor, care se poate realiza sau nu. În orice caz, nu presupune un interes special pentru religii exotice, necunoscute, primitive sau de pe cu totul alte meleaguri, cum erau religiile extrem-orientale, în speţă religiile indiene. Un astfel de interes presupune o anumită concepţie generală de tip ştiinţific asupra religiilor, care să fie cercetate ca stări de fapt, făcând abstracţie de orice consideraţii în legătură cu vreuna dintre ele şi de orice atitudine pozitivă sau negativă faţă de acestea. Este vorba despre ceea ce Nae Ionescu numea „fenomenologia religiei" – concepţie profesată de Mircea Eliade până la sfârşitul zilelor sale şi care constituie, alături de cercetările istorice, comparative,

contextuale şi interpretative, pe care le-a practicat şi Mircea Eliade (în special istoria religiilor) una dintre componentele fundamentale ale religiologiei.

Nu ne interesează aici în ce măsură îi aparţine lui Nae Ionescu conceptul de „fenomenologie a religiei", legat uneori de numele lui Max Scheler. Cert este însă că Max Scheler, nemenţionat de Nae Ionescu, practica o fenomenologie în sensul lui Husserl, pe care o aplica la diferite domenii. Or, nici Mircea Eliade şi nici Nae Ionescu nu se referă la fenomenologie în accepţia lui Husserl. Mai mult, fenomenologia religiei în această variantă, cum a fost practicată ulterior de Van der Leeuw, nu este compatibilă cu religiologia, căci exclude principial, prin „punere în paranteză", atât diversitatea, cât şi istoria religiilor. Michel Meslin consideră însă că Mircea Eliade a fost mai mult un fenomenolog decât un istoric al religiilor, dar într-o accepţie a fenomenologiei, numită şi „morfologie a sacrului", imposibil de conceput fără istoria religiilor. Acelaşi Meslin (*Pour une science des religions*, Paris. 1973) consideră că Mircea Eliade ar fi un continuator parţial al operei lui Rudolf Otto, pe care îl pomeneşte frecvent şi Nae Ionescu.

În plus, profesorul român vorbeşte încă din 1919 despre *Samkhia* şi *Yoga* (vide: *Funcţiunea epistemologică a iubirii*), deci înainte de apariţia lucrării lui Max Scheler (*Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921), şi tocmai în stilul lui Rudolf Otto care vizitase India în 1919.

Pentru constituirea „fenomenologiei religioase", consideră Nae Ionescu, trebuie rezolvate trei probleme: 1) dovada caracterului universal al actului religios, 2) descrierea specificului său şi 3) a legilor în virtutea cărora se desfăşoară. Aceasta este semnificaţia fenomenologiei în accepţia lui Nae Ionescu, iar prima problemă este legată nemijlocit de acceptarea mai multor religii şi de o istorie a acestora. Dacă cercetările, zice profesorul, se vor referi numai la *anumite* acte religioase, legate de anumite concepţii religioase, atunci criteriile de apreciere pe care le vom găsi vor fi valabile *numai* pentru acea religie. Ceea ce ar infirma caracterul universal al actului religios. Fenomenologia religiei, continuă el, ne va da dreptul să judecăm *toate formele de viaţă religioasă existentă*.

Dar Nae Ionescu nu se mărgineşte la aceste consideraţiuni de principiu. El afirmă că există realmente o *istorie a religiei*, de unde urmează că „divinitatea ia diferite forme", că aceste forme coexistă fără a se infirma unele pe altele, în ciuda faptului că reprezentanţii lor le considera pe unele adevărate iar pe celelalte false. Mai precis, pe *una* adevărată şi pe *toate* celelalte false.

Există, ca şi în cazul adevărului ştiinţific, anumite aproximaţii religioase ale divinităţii, anumite determinări particulare care diferă în funcţie de spaţiu şi timp. Autenticitatea lor nu se măsoară însă în grade de adecvare, căci actul religios nu este gnoseologic, de confruntare a subiectului cu un obiect determinant, ci de identificare a acestora în cadrul revelaţiei, ceea ce face ca adecvarea să fie în fiecare caz absolută. Credinciosul nu are alternative. El nu devine credincios prin opţiune, având în faţă o listă, ca să zicem aşa, cu religiile şi programele lor. Asta îmi place, asta, nu! El crede sau nu crede. Trăieşte sau nu trăieşte un anumit act religios, care este conceput ca o *stare de fapt*. Or, starea de fapt nu este adevărată sau falsă, ci există sau nu există.

Şi dacă există, atunci există în mod concret, într-o anumită formă, într-un anumit spaţiu şi timp determinate, având o evidentă semnificaţie istorică. Aceasta este legată, zice profesorul, de toate elementele de contingenţă care determină formarea unei anumite structuri spirituale strict determinate. Acceptarea acestei situaţii „ne fereşte domeniul vieţii religioase de exclusivitate".

Acesta este specificul concepţiei lui Nae Ionescu, care diferă de cel fenomenologic în sens husserlian şi a fost adoptat de Mircea Eliade în tinereţe, practicat şi perfecţionat în forma morfologiei sacrului, bazată strict pe istoria religiilor.

„În momentul, zice profesorul, în care nu putem să mai negăm că există şi realitatea istorică, existenţa de fapt a acestei realităţi istorice, în acest moment nu putem să negăm şi egala îndreptăţire la convieţuire a diferitelor religii, a diferitelor forme de viaţă religioasă".

Este interesant modul în care rezolvă Nae Ionescu aparenta contradicţie dintre această viziune tolerantă asupra religiilor şi credinţa sa într-o ortodoxie în variantă românească, căci el constată diferenţe serioase şi în cadrul ortodoxiei, mai ales între cea rusească şi a noastră. „Pentru noi, afirmă profesorul, nu există o singură credinţă şi nici necesitatea unei singure credinţe. Există însă altceva: imposibilitatea pentru fiecare din noi de a avea o altă credinţă decât aceea pe care o avem". Şi lucrul este perfect adevărat, cel puţin pentru Nae Ionescu, despre care Vasile Băncilă, spunea, pe bună dreptate, că a fost un mare slujitor al naţiei şi al credinţei noastre, ceea ce nu l-a împiedicat să fie, în acelaşi timp, un cercetător obiectiv al fenomenului religios de pretutindeni şi de oricând, căci, pentru el, religia nu are nici început şi nici sfârşit.

BCU IAŞI CENTRAL LIBRARY

6

MIRCEA VULCĂNESCU ŞI ROSTIREA FILOSOFICĂ ROMÂNEASCĂ

A trecut un veac de la naşterea lui Mircea Vulcănescu (3 martie 1904), iar de la moartea lui, la închisoarea din Aiud (28 octombrie 1952), mai mult de o jumătate de secol. Avea 48 de ani. Dacă mai scădem din aceştia 24 (anii de instrucţie de până în vara anului 1928, când se întoarce de la Paris) şi cel puţin 2 ani (din 1944 până la arestarea din 1946), rămân 22 de ani. Facem aceste socoteli, deoarece ne pare prea aspră judecata lui Constantin Noica, după care Mircea Vulcănescu nu şi-ar fi dat măsura; că n-ar fi fost lipsit de creativitate, dar i-a lipsit „voinţa de creaţie". Şi, nu trebuie să uităm, Noica îl admira şi-l socotea cel mai elevat dintre apropiaţii lui Dimitrie Gusti şi ai lui Nae Ionescu, un fel de lider al întregii generaţii de intelectuali români dintre cele două războaie mondiale.

Poate că n-ar fi lipsită de interes o discuţie despre maniera de apreciere a unui creator. Regula generală este aceea de a-i trece în revistă realizările, în speţă cărţile. Noica însuşi era legat sentimental de Nae Ionescu, de un nescriitor de cărţi, căruia a încercat să-i facă dreptate, ca şi Mircea Vulcănescu, publicându-i cursurile după moarte. Dar a făcut-o într-un mod exemplar chiar faţă de Mircea Vulcănescu, desăvârşindu-i gândul rostirii filosofice româneşti. Ce să mai zicem despre Eminescu, pe care Noica îl consideră „omul deplin al culturii noastre", membru post-mortem al Academiei Române abia din 1948? Ca să nu vorbim aici despre Socrate, părintele nescriitorilor de cărţi. Şi chiar despre Noica la 48 de ani, adică în 1957, când se „pregătea", ca şi Vulcănescu, pentru o condamnare la 25 de ani. El a avut însă şansa de a scăpa în 1964. Altfel, fără scrierile de după 1969, când avea deja 60 de ani, Noica ar fi rămas doar cu proiectele, ce-i drept frumoase, ale „conceptelor deschise" din istoria filosofiei, şi ale „Şcolii", despre care vorbea în *Jurnalul filosofic* din 1944.

Mircea Vulcănescu n-a reuşit să-şi ducă la „bun sfârşit", cum se zice, planurile culturale: de sociolog, bine instruit la Şcoala lui Gusti, de istoric, bine plasat pe direcţia lui Pârvan, de medievist cu instrucţiune franceză, de metafizician pe linia lui Nae Ionescu, de moralist cu orientări kantiene; de istoric al filosofiei şi, în special, al celei româneşti, de economist, finanţist şi statistician. A lăsat însă multe scrieri, articole şi conferinţe, pe baza cărora, şi a numeroaselor planuri şi schiţe de lucrări (chiar cuprinsul unui sistem filosofic), se poate conchide că intenţiona să le dezvolte în lucrări cuprinzătoare asupra filosofiei creştine, de exemplu, sau asupra filosofiei de expresie românească. Un destin asemănător a avut şi Ion Petrovici, care tot amâna construcţia unui sistem filosofic, pe care, deşi a scăpat cu viaţă din închisorile comuniste, n-a mai avut răgazul să-l scrie.

Lecţia lui Noica rămâne însă valabilă, trebuie să profităm de fiecare clipă de linişte pentru a ne aşterne gândurile, având în minte faptul că mâine poate să intervină ceva care să ne curme pentru totdeauna elanul. Şi nu este vorba numai despre moarte, cu toate că şi aceasta poate să intervină oricând.

Dar tot lui Noica i se datorează, de data aceasta pe baza propriei sale înfăptuiri, aprecierea însemnărilor răzleţe, pe care le poate folosi ulterior autorul însuşi, în vremuri mai bune, sau alţii cărora le pot cădea în mână. În legătură cu Mircea Vulcănescu, Noica spune că a găsit „în lăzile rămase la ai săi, lucrări schiţate, note, proiecte, traduceri, toate bine clasate". Unele dintre aceste „proiecte" ar fi fost, de bună seamă, şi realizate în ceasurile de tihnă, pe care însă Vulcănescu n-a mai apucat să le petreacă. Dovadă că ele ar putea fi continuate o constituie modul în care Noica a reuşit să facă un sistem al rostirii filosofice româneşti pornind de la *Existenţa concretă în metafizica românească* şi *Dimensiunea românească a existenţei* ale lui Mircea Vulcănescu.

Este mai puţin cunoscut faptul că Noica a recunoscut întotdeauna, ca sursă principală de inspiraţie a rostirii filosofice, contribuţia lui Mircea Vulcănescu. Mai mult, a cerut soţiei acestuia îngăduinţa de a-i continua lucrările fără a-i pomeni numele, decât *după* terminarea publicării. Era în 1966, de faţă fiind Constantin Floru şi soţia acestuia (în locuinţa cărora s-a şi petrecut evenimentul), Virgil Bogdan şi subsemnatul. Din 1967, Noica începe publicarea, în revista „Cronica", a unei serii de articole despre „rostirea filosofică românească", pe care le publică sub acelaşi titlu la Editura Ştiinţifică în 1970. În 1973 publică, pe aceeaşi temă, lucrarea *Creaţie şi frumos în rostirea românească*. În fine, în 1978, publică *Sentimentul românesc al fiinţei*, care este un fel de transliterare pentru *Dimensiunea românească a existenţei*. Este şi momentul în care Noica scrie *Amintiri despre Mircea Vulcănescu*, datată 1979. Nu cunoaştem istoricul acestei scrieri, publicată în 1990, în „Orizont", II, nr. 1; fragmentar, în M. Vulcănescu, *Ultimul cuvânt*, 1992 şi integral, în M. Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, 1992. Cert este că Noica s-a ţinut de cuvânt, menţionând aici „admirabilul studiu-conferinţă *Dimensiunea românească a existenţei*, şi faptul că „fără lecţia acestuia" n-ar fi scris niciodată *Rostirea filosofică românească*. Dar „lecţia" lui Mircea Vulcănescu nu se reduce la rostirea filosofică, ea fiind doar una dintre componentele complexe ale filosofiei româneşti în viziunea acestuia.

Mircea Vulcănescu pune în discuţie pentru prima dată întrebarea, care mai stăruie în mintea unora, mai ales a celor care îi dau un răspuns negativ: „în ce măsură se poate vorbi de o filosofie românească?". Pentru a găsi un răspuns corect, el face câteva consideraţiuni asupra filosofiei europene antice şi moderne şi mai ales asupra condiţiilor necesare „pentru determinarea caracterului naţional al unei filosofii". Se conchide, principial, că poate fi vorba despre o filosofie românească dacă: 1) există o activitate de filosofare autentică şi originală printre români, născută din motive româneşti; 2) dacă există un mediu de difuzare a ideilor filosofice în limba română, prin grai şi scris, în reviste, cărţi şi conferinţe şi 3) dacă există o problematică românească a filosofiei şi sisteme filosofice specific româneşti.

În legătură cu prima condiţie, se dovedeşte că exista la români o activitate de filosofare autentică şi originală, determinată de condiţiile specifice, istorice şi politice ale statului român. Situaţia dinainte şi de după 1848 pune pe primul plan interesele politice şi istorice. Marii cugetători sunt politicieni şi istorici. Politica însemnând

pe atunci naţionalism şi patriotism, iar istoria, suportul firesc al naţionalismului. Primii istorici-filosofi au fost reprezentanţii Şcolii Ardelene urmaţi apoi de politicienii-filosofi şi chiar de filosofii istorici şi politicieni. De aici interesul pentru filosofia politică, filosofia istoriei, logica istoriei şi logica juridică. Cu rezultate remarcabile „născute din motive româneşti".

Există, de asemenea, profesorul de filosofie, asemănător celui occidental. După 1919, la Bucureşti, Iaşi şi Cluj, existau facultăţi de filosofie la care predau cadre didactice cu studii în Austria, Germania şi Franţa. Ele au făcut legătura cu filosofia occidentală şi au desăvârşit etapa de sincronizare a filosofiei româneşti cu cea universală. Prin expuneri şi traduceri ale filosofiei moderne, profesorii de filosofie i-au familiarizat pe studenţi nu numai cu lucrările filosofilor autentici, cu terminologia filosofică, cu vocabularul şi tehnica de lucru a occidentalilor, ci şi cu problematica tradiţională şi contemporană a filosofiei.

Dar cel mai important lucru, după Mircea Vulcănescu, îl constituie existenţa sistemelor filosofice, adică existenţa unor creaţii propriu-zise, de amploare, bazate pe motive naţionale, tradiţionale, folclorice, istorice, geografice, psihologice, religioase şi lingvistice. Toate acestea alcătuiesc un fond unitar, difuz, din care însă unele pot răzbate, în funcţie de predilecţiile autorilor, cu mai multă sau mai puţină forţă, fiind determinate şi de condiţii concret-istorice în care ele sunt stimulate sau evidenţiate. Căci neamul, considera Vulcănescu, este „o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp, unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credinţă, virtute, muncă, aşezăminte, port, dureri, bucurii şi semne de trăire laolaltă, stăpâniri şi asupriri constituiesc doar chezăşii, semne de recunoaştere, punţi, temeiuri". Aşa se explică faptul că în condiţii extreme de războaie sau de asuprire străină, unele dintre acestea îşi dobândesc o forţă greu de imaginat, deşi păreau stinse demult. Dar toate acestea numai la ceea ce Mircea Vulcănescu numea „omul românesc". Este suficient să amintim de lupta pentru limba română, pentru apărarea trecutului românesc, a tradiţiilor româneşti şi mai ales a teritoriului românesc. Pe de altă parte, şi „omul neromânesc" se manifestă în situaţii extreme atacând cu predilecţie aceleaşi probleme şi, în special, limba română şi trecutul românesc, istoria românilor.

Era firesc ca limba română, element esenţial al „lumii româneşti", să constituie şi un subiect de meditaţie filosofică şi chiar un motiv naţional pentru elaborarea sistemelor filosofice româneşti. Aceasta în momentele în care şi pe plan mondial se producea aşa-numita „întorsătură lingvistică" (*lingvistic turn*) a filosofiei europene. Când, o dovedeau hermeneuţii, că a gândi, înseamnă a vorbi şi a înţelege ceea ce spui. A înţelege bine o limbă, cu toate subtilităţile ei, cu profunzimile ei negândite.

Mircea Vulcănescu a vorbit despre posibilitatea unei filosofii româneşti, bazată pe limba română, găsind cuvinte cu semnificaţii filosofice care nu se mai află în alte limbi. A vorbit despre *ins, fire, chip* şi *rost*, despre originea lor, încărcătura lor sentimentală românească, legătura lor cu destinul şi trecutul nostru, cu credinţele şi speranţele noastre, schiţând pe baza acestora un sistem filosofic numit *Dimensiunea românească a existenţei*. L-a desăvârşit Constantin Noica în *Rostirea filosofică românească*, răspunzând astfel pozitiv la întrebarea lui Mircea Vulcănescu: „În ce măsură se poate vorbi de o filosofie românească?". Se poate vorbi în măsura în care o putem rosti în limba noastră.

7

SCHEME DIALECTICO-TETRADICE ÎN ESTETICA LUI TUDOR VIANU

Este greu de urmărit filonul ideatic al unui filosof şi om de cultură de talia lui Tudor Vianu – personalitate complexă care a activat în multe domenii şi a suferit practic o multitudine de influenţe. Fără a se identifica însă cu acestea şi chiar în ciuda filtrului personal în care le-a receptat, ele se fac parţial vădite în propriile sale mărturii, în influenţe indirecte educaţional-instructive şi, uneori, în contextul creaţiilor sale.

Tudor Vianu, considerat uneori neokantian, are multe cuvinte frumoase la adresa lui Kant, pe care îl considera părintele esteticii, în ciuda faptului că acesta nici n-a utilizat cuvântul „estetică" cu această semnificaţie. În plus, orientat spre filosofia artei, nu a frumosului natural, cum o face cu preponderenţă Kant, Vianu este, principial, pe o altă pistă decât cea kantiană.

Chiar dacă n-ar fi avut profesori neokantieni, era firesc să studieze *Critica facultăţii de judecare* şi s-o considere ca deschizătoare de noi perspective şi în filosofia artei, şi în estetică. Aceasta, deşi *Critica* nu poate fi considerată estetică. Ultima poate fi practicată independent de orice context filosofic, pe când prima nu. Cine nu concede, de exemplu, că s-ar putea vorbi despre o facultate de judecare distinctă de intelect şi raţiune, ceea ce constituie o problemă de filosofie sistematică, nu poate fi de acord cu filosofia artei lui Kant, după cum nu poate fi de acord nici cu cea a lui Schopenhauer sau Nietzsche, fără să le accepte concepţiile filosofice.

Vianu este şi el de acord cu o tratare sistematică a esteticii, dar nu într-un asemenea cadru filosofic. Sistemul său este deschis şi compatibil cu teze estetice diferenţiate şi chiar de critică literară (pe care a şi practicat-o), ceea ce nu mai convine unei filosofii sistematice a artei, bazată mai mult pe principii estetice decât pe ilustrarea artistică a acestora, ilustrare ce merge adesea până la încălcarea lor.

Există însă mai multe accepţii ale termenului de „kantian". Torouţiu vorbea despre „kantianii" români, dar niciodată despre neokantieni români, deşi mergea până la sintagma de „kantiani antikantiani". Şi avea dreptate. A existat o recepţionare aparte a kantianismului la români, începând cu Eminescu şi sfârşind cu Constantin Noica, dar astfel încât nu se putea vorbi de o continuare sau reluare, de tipul acelui „înapoi la Kant", a doctrinei kantiene.

Vianu a fost un apropiat ai lui Karl Groos, considerat neokantian, dar nu un discipol, în ciuda faptului că i-a acordat doctoratul, despre problema valorii în poetica lui Schiller. Mai mult, Vianu nu era de acord cu poziţia psihologist estetică a lui Groos, care era de sorginte kantiană. Într-adevăr, admiterea unei facultăţi a gândirii

care să garanteze domeniul artistic era şi firesc să conducă la excese psihologiste. Într-un fel sau altul toţi neokantienii au fost psihologişti. Cum observă Vianu însuşi, până şi teoria lui Groos cu privire la arta ca joc, foarte îndepărtată de spiritul kantian, se resimte totuşi, principial, şi chiar se revendică pe filieră criticistă. Spre deosebire de Spencer, care considera că jocul se datoreşte unui exces de energie, Groos îl consideră în manieră finalist kantiană ca o activitate bazată pe instincte utile şi necesare vieţii. În orice accepţie însă, Vianu consideră că ne găsim în faţa unei ipoteze care este greu controlabilă şi cu atât mai puţin acceptabilă.

Nici aceste reţineri nu sunt decisive pentru atitudinea generală a lui Vianu faţă de Kant şi de neokantianul Groos. Desprindem din *Estetica* lui Vianu această caracterizare apreciativă a lui Kant: „Filosoful german este cel dintâi care poate legitima sistematic diferenţierea dintre frumos şi util şi aceea dintre artă şi tehnică. Tot el este acela care întemeiază teoretic caracterul unic, superior canoanelor şi regulilor, al creaţiei artistice: un caracter care apropie exerciţiul artistic de procedeele spontane ale naturii. În acelaşi timp, valoarea estetică, aceea care îşi găseşte realizarea omenească în artă, este coordonată cu binele şi adevărul, celelalte valori capitale ale culturii umane: o împrejurare menită să atragă artistului o consideraţie deopotrivă cu aceea pe care o merită savantul sau conducătorul politic al oamenilor pe căile binelui".[1]

A fi kantian mai are şi semnificaţii generale, nefilosofice: morale, comportamentale, stilistice. Vianu, fiu de medic, a fost educat într-un spirit cvasirigid, într-o curăţenie şi ordine desăvârşite, cu o probabilă lipsă de efuziuni sentimentale, caracteristică celor care au copilărit în case mari, cu multe persoane străine, cu invitaţi etc. Vianu era, într-adevăr o persoană cu expresie facială, vestimentaţie, ţinută şi comportament care te obligau să mergi cu gândul la sobrietatea germanică tradiţională. Citind *Estetica* lui Vianu, spre deosebire de scrierile unui Călinescu, de exemplu, ne putem imagina că primul, de altfel un bun germanist, citea în tinereţe nu numai cu răbdare, ci chiar cu satisfacţie scrierile glaciale ale lui Kant.

Există însă influenţe kantiene şi de altă natură, metodologică, în *Estetica* lui Vianu. Faptul că ele au trecut neobservate se datoreşte rezonanţei lor mai puţin cunoscute. Este vorba de metoda dialectico-speculativă tetradică a lui Kant.

Dialectica este de mai multe tipuri: binară, triadică, tetradică şi pentadică. Cea binară este dialectica minimală căreia îi corespund dualităţi opuse, contradictorii sau contrare neconciliabile, ca între negativ şi pozitiv, adevăr şi fals, finit şi infinit. Mai cunoscute sunt schemele dialectico-speculative triadice, de genul celor utilizate în filosofia lui Hegel (teză, antiteză, sinteză). Semnificaţia lor metodologică rezidă în aplicarea lor la interpretarea unor domenii diferite ale naturii, gândirii sau culturii.

În filosofia românească s-a discutat mai puţin despre dialectica tetradică. A făcut-o Constantin Noica – ultimul „kantian" român –, pentru faptul că el însuşi era un adept al acestei dialectici.

[1] Tudor Vianu, *Estetica*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1968, pp. 174–175.

Punctul de plecare al lui Kant îl constituie tabelul de clasificare al judecăților din logica tradițională după: cantitate, calitate, relație și modalitate. Aceeași schemă este aplicată și la tabelul categoriilor. Aplicațiile rigide ale schemelor dialectico-speculative pot conduce la sofisme metodologice. La gruparea, să zicem, a unor entități duale în scheme triadice. Căutarea unui intermediar sintetic între bărbat și femeie le-a permis anticilor să vorbească despre androgin. Hipocraticii combăteau ciclicitatea binară a bolii, bazată pe schema noapte-zi și iarnă-vară, aplicând schema tetradică: înainte de masă, după masă, seară, noapte; primăvară, vară, toamnă, iarnă.

În *Estetica* lui Vianu găsim câteva explicații evidente ale schemei dialectico-speculative kantiene. Fără să intrăm în amănunte și fără să facem aprecieri critice, este incontestabil că cele patru momente constitutive ale operei de artă: 1) izolarea; 2) ordonarea; 3) clarificarea și 4) idealizarea, despre care vorbește Vianu, corespund perfect schemei respective.

1) **Izolarea** se referă, chiar în manieră kantiană, la coordonatele cantitative de spațiu și timp ale operelor artistice, indiferent de specificul lor. Izolarea reprezintă de fapt o plasare în spațiul sau în timpul artistic, concentrat sau dilatat, direcțional sau dimensional etc., față de cele reale.

2) **Ordonarea** se referă în mod explicit la „calitățile sensibile ale obiectelor" disparate de regulă și de care se face abstracție, de exemplu, în cadrul științelor.

Ce-i drept, primele două momente constitutive ale operei de artă pot fi interpretate și invers: prima, ca reprezentând *calitatea*, prin izolarea care ar sugera *limitația* la Kant; a doua, ca reprezentând *cantitatea*, prin raportarea unității la multiplicitate. O inversare aplicativă obișnuită în logica tradițională, în care se vorbește întâi despre calitatea judecăților (afirmative sau negative, care pot fi exprimate fără precizări cantitative: e. g., „câinele latră").

Oricum, la Vianu limitația este spațio-temporală, iar unitatea se referă la o multiplicitate calitativă.

3) **Clarificarea** are o semnificație strict relațională, în primul rând prin raportarea perceptivului la noematic și, în al doilea rând, prin raportarea ambelor la sine. Platonic vorbind, orice operă presupune o raportare la un model real și la o schemă imaginară. Ceea ce relaționează artistul trebuie să relaționeze și admiratorul operei. Apoi, reprezentarea artistică este relaționată (raportată) la perceptivul obișnuit, față de care ea este mai mult sau mai puțin frumoasă.

4) **Idealizarea** se referă la caracteristica esențială a operei de artă, care, față de ansamblul realității, reprezintă mai mult modalitatea apariției obiectului decât existența lui. El ne apare vizual în pictură sau auditiv în muzică, deși poate să existe în realitate fără aceste reprezentări. Reprezentarea nu este ireală, ci doar o modalitate idealizată a existenței.

Este demn de remarcat faptul că partea, întâmplător, a IV-a, centrală a *Esteticii* lui Vianu este concepută tetradic și tot în spiritul schemei dialectico-speculative a lui Kant. Partea se numește *Structura și creația artistică* și are următoarele capitole: 1) *Structura artistică*, care, la punctul b) are o tetradă subordonată: intuitivitatea,

adâncimea psihică, fantezia creatoare şi puterea expresivă. Este vorba aici de o tetradă categorială completă a unei componente *cantitative*, căci structura artistică presupune tocmai raportarea diferitelor ei părţi componente, spre deosebire de 2) *creaţia artistică*. Aceasta din urmă fiind cea care îi conferă *calitatea* sau funcţionabilitatea artistică. Aici intervine o a doua tetradă subordonată, de data aceasta aspectelor calitative ale artei: pregătirea operei, inspiraţia, invenţia şi execuţia. În fine, 3) *tipuri de creaţie şi tipuri de creatori* este un capitol referitor la *raportarea* sau la *relaţiile* dintre aceste tipuri, iar 4) *eteronomia creaţiei artistice* se referă la modalitatea prin care arta îl eliberează, întregeşte sau îl afirmă pe creator. Tetradele subordonate pot fi la rândul lor analizate pe baza schemei dialectico-tetradice a lui Kant.

Ar fi prea mult să conchidem că Tudor Vianu, în ciuda manierei sistematice declarate în care concepe estetica, ar fi urmărit o aplicare consecventă a schemelor tetradice, situaţie în care *Estetica* lui ar fi putut să fie considerată un sistem dialectico-speculativ tetradic. Îi lipseşte pentru aceasta nu numai consecvenţa, căci nu este obligatorie prezentarea expozitivă tetradică, ci şi intenţionalitatea declarată de a proceda în această manieră şi, firesc, fundalul filosofic corespunzător. Dar toate acestea l-ar fi condus la elaborarea unei filosofii a artei şi nu a unei estetici. Ceea ce nu ne împiedică să-l considerăm, totuşi, cel puţin din perspectiva influenţelor kantiene menţionate, ca pe un bun mânuitor al schemelor dialectico-speculative tetradice.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

8

ACTUALIZARE ŞI POTENŢIALIZARE LA LUCIAN BLAGA ŞI ŞTEFAN LUPAŞCU

Lucian Blaga, în *Cunoaşterea luciferică* (1933), se străduieşte să facă distincţia dintre cunoaşterea obişnuită (paradisiacă) şi cunoaşterea ştiinţifică (luciferică). Distincţia era frecventă în vremea sa şi a condus, pe plan filosofic, la deosebirea dintre gnoseologie (ca teorie generală a cunoaşterii) şi epistemologie (ca teorie a cunoaşterii ştiinţifice). Trebuie adăugat faptul că, la Blaga, nu este vorba de ştiinţă în genere (în accepţie aristotelică sau kantiană), ci de ştiinţa modernă (teoria numerelor transfinite, geometria neeuclidiană, teoria relativităţii, mecanica cuantică). În aceste domenii nu se petrece o simplă extindere a cunoaşterii obişnuite, ci tocmai transcenderea ei.

Ontologic, aceasta înseamnă pătrunderea cunoaşterii pe tărâmul transcendenţei (macro- şi microcosmice). Este depăşită astfel limita existenţei. Că nu se poate merge prea departe pe această cale este o altă problemă. Important este faptul că obiectul transcendent al cunoaşterii determină particularităţi ale acesteia, care o fac incompatibilă cu cea obişnuită. Cel mai evident este faptul că obiectele transcendente produc interpretări paradoxale, antinomice, care pun sub semnul întrebării acceptarea lor din punct de vedere „logic" (*raţional*). Dar şi acest lucru era cunoscut şi teoretizat. Blaga însuşi menţionează cinci poziţii faţă de posibilităţile de cunoaştere ale transcendentului, ale „lucrurilor de dincolo": 1) cea clasică, după care transcendentul este raţionalizabil şi formulabil; 2) este trăibil prin intuiţie intelectuală; 3) este dialectic raţionalizabil şi formulabil; 4) este neraţionalizabil şi neformulabil; 5) este neraţionalizabil, dar formulabil. Blaga exclude poziţiile 2) şi 3), respectiv cele care merg pe linie dialectico-speculativă, În special 3) care, cu Hegel, încerca o justificare a transcendentului contradictoriu, devenit imanent, printr-o logică dialectică. Sunt respinse ca limitate şi 1) şi 4) şi este adoptată: poziţia 5), dogmatică, dar cu amendamente care să excludă dogmatismul filonic, gnostic sau creştin, în favoarea unui dogmatism comparabil cu domeniul ştiinţific. Pentru aceasta, Blaga este nevoit să introducă o mulţime de alte distincţii: intelect *enstatic* şi *ecstatic, fanic* şi *criptic, plus-* şi *minus-cunoaştere*.

Cunoaşterea luciferică (ştiinţifică modernă) se bazează pe „intelectul ecstatic", ca facultate a contradictoriului, care nu se mai supune restricţiilor logice tradiţionale, dar nici nu necesită vreo altă logică. Menirea lui este aceea de a surprinde paradoxalul, problematicul, îndoielnicul, cripticul care se ascunde în spatele oricărui

obiect al cunoaşterii luciferice, în comparaţie cu fanicul, pe care îl urmăreşte cunoaşterea paradisiacă. Cripticul acesta reprezintă *misterul*, un fel de în sine transcendent al *fiecărui* obiect (spre deosebire de în sinele kantian). Dar şi despre aceste mistere s-a mai vorbit, ca şi despre faptul că ştiinţele naturii nu fac decât să le adâncească, cum zicea şi Wilhelm Dilthey. Dar Blaga prezintă un fel de „fenomenologie" a misterului, mai precis a *cunoaşterii luciferice* care îl evidenţiază, în terminologia lui, îl „deschide".

Din perspectivă epistemologică, deschiderea unui mister înseamnă *problematizarea* unui obiect al cunoaşterii ştiinţifice. Prin acest act, obiectul cunoaşterii, zice Blaga, inspirându-se din teoriile fizicii contemporane, intră în „criză" (în realitate, criza este a teoriei, nu a obiectelor de studiu). Aceasta înseamnă „o despicare în două, într-o parte care se *arată* şi într-o parte care se *ascunde*" (fanicul şi cripticul obiectului). „Ascunsul", cripticul nu este, ca în cazul cunoaşterii paradisiace, doar necunoscutul, ci este *necunoscutul* obiectului, misterul acestuia care se „deschide", adică este pus în evidenţă.

La Blaga apare şi o perspectivă ontologică a misterelor. Ele ar exista *în sinele* obiectelor cunoaşterii ştiinţifice, chiar înainte de problematizarea acestora. Iar după deschiderea lor ar fi supuse unor variaţiuni calitative, care le atenuează, le permanentizează sau le potenţează. S-ar obţine astfel *cinci* tipuri de mistere: 1) mistere latente; 2) mistere deschise; 3) mistere atenuate; 4) mistere permanentizate şi 5) mistere potenţate.

Nu intrăm în amănunte, dar ne referim la aspectele 3), 4) şi 5). 3) presupune atenuarea calitativă a unui mister deschis, ceea ce înseamnă, după Blaga, *plus-cunoaştere*. Altfel spus, misterul se atenuează în măsura în care îi cunoaştem anumite aspecte. Dar, întrucât „ascunsul" nu se reduce la necunoscut (deşi coincide parţial), misterul se atenuează, dar nu piere. 4) presupune permanentizarea misterului, adică menţinerea lui în starea atenuată în care se găseşte, ceea ce înseamnă *zero-cunoaştere*, adică lipsa oricărui progres pe linie cognitivă. În fine, 5) presupune potenţializarea misterului, adică extinderea zonei criptice a obiectului în dauna părţii care se arată (*fanicul*) şi care poate fi cunoscută, ceea ce înseamnă *minus-cunoaştere*.

Fără să sugerăm vreo influenţă din scrierile lui Blaga, în care sunt tratate aceste probleme, înainte şi după 1930, constatăm o serie de asemănări evidente cu maniera blagiană în lucrările lui Ştefan Lupaşcu, elaborate în preajma anului 1950.

Zona de interes este aceeaşi, la Ştefan Lupaşcu mărginită iniţial mai mult la microfizică, a pătrunderii cunoaşterii dincolo de limitele obişnuite ale raportării directe a subiectului la un obiect observabil. Blaga zicea că ne găsim în domeniul transcendenţei, al antinomicului şi paradoxalului; Lupaşcu îi zice, mai puţin potrivit, al antagonismului. Nici Lupaşcu nu este de acord cu logica tradiţională, care evită contradicţia, şi nici cu dialectica lui Hegel, care presupune sinteza contrariilor. Spre deosebire însă de Blaga, după care antinomicul nu se supune criteriilor logice în genere şi necesită un intelect *ecstatic*, Lupaşcu, influenţat de aşa-numitele „logici ale mecanicii cuantice", propune o *logică dinamică a contradictoriului*, în lucrarea *Principiul antagonismului şi logica energiei* (1951).

Ce-i drept, el nu se referă la lucrările de logică referitoare la interpretarea matematicii *transfinite* şi a *mecanicii cuantice,* dar e greu de presupus că nu cunoştea astfel de lucrări, apărute chiar la Paris: F. Gonseth (1926), M. Barzin şi A. Errera (1931), P. Février (1937), A. Heyting (1939), P. Destouches (1945), G. F. C. Griss (1948), N. Dequoy (1949), chiar dacă n-ar fi auzit de celebrele discuţii pe această temă din Olanda, Belgia şi Germania, sau n-ar fi cunoscut celebra lucrare a lui G. Birkhoff şi J. von Neumann, *Logica mecanicii cuantice* (1936).

Toate aceste lucrări au în comun faptul că se bazează pe „logica simbolică" (matematică) în varianta ei axiomatică şi recurg la mijloace formaliste de *excludere* a unor formule corespunzătoare principiilor clasice ale terţului exclus şi dublei negaţii sau chiar de excludere a negaţiei, în aşa-numitele logici afirmative sau pozitive, prin care să poată fi interpretate apoi domeniile controversate din matematicile transfinite şi din microfizică, domenii în care nu mai sunt valabile principiile logicii clasice. Se poate obţine astfel, prin restricţii axiomatice, un sistem formal „strict pozitiv" sau „elementar", cum îi spunea Gr. C. Moisil, din care să fie obţinută, prin *adăugare* de axiome, o logică de tip clasic.

Ştefan Lupaşcu are însă o altă viziune despre logică şi despre contradicţie (antagonism). Pentru el este fundamentală noţiunea de energie. „Atât materia, cât şi orice obiect, mic sau mare, de la microfizic la astrofizic, se prezintă sub forma unui sistem, mai curând a unei sistematizări energetice dotate cu o anumită rezistenţă". Orice obiect (fenomen) este un sistem energetic. Întrebarea este cum se produce această sistematizare a energiei şi cum se menţine? Dacă există vreun principiu în virtutea căruia se petrece, o anumită legitate, o anumită *logică a energiei*? Aceasta va deveni de altfel denumirea logicii lui Ştefan Lupaşcu – logica energiei. Iar legea fundamentală a logicii energiei este *principiul antagonismului.*

Inspirându-se din experienţele referitoare la caracterul corpuscular şi ondulatoriu al luminii („procedăm, zice Ştefan Lupaşcu, cu noţiunile experienţei logice, pe plan logic, întocmai cum a făcut Louis de Broglie, pe plan fizic, cu experienţa microfizică, asociind unda şi corpusculul pentru a întemeia mecanica ondulatorie"), Lupaşcu va considera că „oricărui fenomen, sau element, sau eveniment logic, ca şi judecăţii care îl gândeşte, propoziţiei care îl exprimă sau semnului care îl simbolizează: lui *e* de exemplu, trebuie să-i fie asociat întotdeauna, structural şi funcţional, un antifenomen, sau antielement, sau antieveniment logic, şi deci o judecată, o propoziţie, un semn contradictoriu: un *non-e*".

Această generalizare determină o concepţie deosebită despre logică: „Numim logic, zice Ştefan Lupaşcu, tot ce poartă caracterele de afirmaţie şi negaţie, de identitate şi nonidentitate sau diversitate, care generează, prin coexistenţa sau conjuncţia lor şi prin independenţa sau disjuncţia lor, o noţiune de contradicţie sau una de non-contradicţie şi care, fără alt sprijin decât al său propriu, declanşează înlănţuirile deductive. Un fapt, deci, oricare ar fi el, experimental sau mental, sensibil sau intelectual, se consideră logic în măsura în care este marcat de aceste caractere". Aceasta ar fi cauza pentru care, principial, pe autor nu-l interesează sistemele restrictive de logică, în ciuda faptului că logica energiei este concepută ca un sistem

formal de tip logico-matematic, cu simboluri pentru constante şi variabile şi pentru operatori (implicaţie, conjuncţie şi disjuncţie).

Ceea ce ne interesează aici este faptul că, tot în legătură cu caracterul corpuscular şi ondulatoriu al luminii şi cu situaţia în care atunci când unul dintre caractere este pus în evidenţa de anumite experimente, celălalt caracter nu mai este evident şi invers, Lupaşcu enunţă principial antagonismului astfel: un fenomen, un element, un eveniment oarecare cu caracter logic este, prin constituţia sa dualistică şi contradictorie, un dinamism, astfel încât orice actualizare dinamică (A) implică o potenţializare dinamică (P) contradictorie şi invers, iar starea (T) nici actuală, nici potenţială implică aceeaşi stare. Simbolic: *e* (*A*) → *non-e* (*P*); *non-e* (*A*) → *e* (*P*); ... *e* (*T*) → *non-e* (*T*); *non-e* (*T*) → *e* (*T*).

Cele trei stări: de actualizare, de neutralitate şi de potenţialitate amintesc de cele trei stări ale misterelor deschise la Blaga: atenuate, permanentizate şi potenţate.

Din perspectivă epistemologică, cunoaşterea începe şi pentru Lupaşcu tot cu „o problemă de rezolvat". „Problema care generează o altă problemă şi procesul de cunoaştere nu este niciodată încheiat". El nu vorbeşte despre „misterul" care este „deschis" cu această ocazie, dar consideră că obiectul cunoaşterii „se sustrage totdeauna", astfel încât nu-l dominăm niciodată deplin şi definitiv". Blaga zicea că „se ascunde", având o parte „criptică". Misterul nu dispare, căci ceea ce cunoaştem este doar „fanicul". „Deschiderea misterului" se traduce la Lupaşcu prin „actualizarea obiectului".

La ambii filosofi este vorba de o „criză a obiectului", la Lupaşcu, având în vedere că se referă şi la „alte domenii ale existenţei oamenilor" („economic, politic, moral, ecstatic" etc.) ar fi chiar un „conflict". Zona de „conflict" o constituie, în ambele cazuri, evidenţierea contradictoriului, paradoxalului, antinomicului sau antagonicului. Blaga îi zice tărâmul „transcendenţei" (al în sinelui, al misterului). Lupaşcu se referă şi la „cursa spre transcenderea conflictului" = încercarea "cunoaşterii paradisiace", la Blaga de a se rezuma la descrierea „fanicului". Tendinţa cunoaşterii ştiinţifice („luciferice") este însă aceea de aprofundare a contradicţiei (de adâncire a misterului, de permanentizare şi potenţare). Lupaşcu menţionează şi năzuinţa cunoaşterii „spre o contradicţie progresivă, spre un ideal nou şi latent de contradicţie absolută". Blaga îi zicea „mister latent".

În fine, raportul dintre actualizare şi potenţializare la Lupaşcu, referindu-se la un obiect şi la opusul acestuia, are şi o semnificaţie clar epistemologică, ilustrată adesea prin progresele alternative şi intermitente ale cunoaşterii aspectelor corpusculare ale luminii, făcându-se abstracţie de cele ondulatorii şi invers, adică *e (A)* → *non-e (P)* şi *non-e (A)* → *e (P)*. Dacă am utiliza ca notaţie, în loc de *e* şi *non-e*, + *e* şi – *e*, am obţine „plus-cunoaşterea" şi „minus-cunoaşterea" despre care vorbea Lucian Blaga. Între acestea, starea *T*, de nici *plus*, nici *minus cunoaştere*, ar fi „zero-cunoaşterea".

Acestea sunt probleme care ne permit surprinderea unei serii de asemănări între concepţiile celor doi filosofi, dacă le avem în minte când îl citim pe unul sau pe celălalt. Dar nu trebuie să uităm nici seria deosebirilor.

Unele asemănări se datoresc şi terminologiei poetice, metaforice a lui Blaga, la care el n-a intenţionat niciodată să renunţe, în ciuda faptului că întreaga sa concepţie putea fi interpretată ca iraţionalistă. Concepţia lui Lupaşcu este însă clar logicistă, chiar dacă logica lui era diferită de orice altă logică. Încercarea lui de a cocheta cu simbolismul logico-matematic n-a avut darul de a-i crea popularitate sau adeziune, motiv pentru care a şi renunţat la utilizarea simbolismului în celelalte lucrări. Oricum însă n-a considerat niciodată, cum a făcut-o Blaga, că ar exista domenii străine de logică. Din această cauză, principial, Lupaşcu n-ar fi acceptat misterul, respectiv misterele din în sinele obiectelor. Căci pentru el în sinele era energia, iar aceasta îşi avea propria ei logică, pe baza căreia putea fi sistematizată orice materie şi orice univers.

În privinţa actualizări şi potenţializării care sugerează, într-o primă aproximaţie, plus- şi minus-cunoaşterea, fără distincţia dintre fanic şi criptic, la Ştefan Lupaşcu ambele sunt la fel de pozitive, chiar dacă sunt opuse (ca în varianta undă-corpuscul), pe când atenuarea misterului la Blaga este în favoarea „cunoaşterii paradisiace", iar potenţarea lui în a celei „luciferice", una ţine de existenţă, care se arată, cealaltă de transcendenţă, care se ascunde.

Fără să sugerăm vreo influenţă directă a lui Blaga asupra gândirii lui Ştefan Lupaşcu, putem conchide totuşi că asemănările nu se datoresc numai domeniului de referinţă comun (al microfizicii), ci şi unei viziuni destul de apropiate asupra acestui domeniu, care i-a condus uneori, cel puţin terminologic, la exprimări apropiate, dar, în genere, la concepţii mai degrabă opuse, ca să nu zicem, ca Ştefan Lupaşcu, antagoniste.

9

APĂRAREA FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI ÎN LUCRĂRILE LUI MIRCEA VULCĂNESCU

Faptul că Mircea Vulcănescu s-a simţit dator să apere filosofia românească nu este întâmplător. Destinul a făcut ca din copilărie, ca cercetaş, să participe la activităţi legate de sprijinirea armatei române din primul război mondial. După Marea Unire, ca elev al Liceului „Gheorghe Lazăr", a vorbit în faţa delegaţiei române a Marii Adunări Naţionale sosită la Bucureşti. Acestea sunt evenimente a căror amintire nu s-a şters niciodată din mintea filosofului şi a omului politic de mai târziu, care a fost Mircea Vulcănescu.

La fel de importantă este şi legătura pe care acesta o făcea, în spirit hegelian, între filosofie şi identitatea naţională: „Ceea ce constituie un neam, va zice el, este o unitate superioară de ordin metafizic". Neamul este o realitate „care stă la încheietura metafizicii cu istoria". Naţionalitatea, consideră el, vorbind despre „omul românesc", despre român în genere, este o însuşire metafizică, ireductibilă, spirituală. Ea nu se creează la comandă şi nu se poate împrumuta.

Aceasta nu înseamnă că entitatea metafizică naţională nu a fost şi nu este bântuită de tot felul de „ispite" străine. Începând cu cele reziduale, ispita dacică şi ispita romană. Mai sunt şi altele: greacă, bizantină, slavă, germanică şi franceză, care toate au lucrat la vremea lor şi mai lucrează încă la modelarea sufletului românesc, dar ele nu pot constitui acea „unitate superioară de ordin metafizic" care să stea la „încheietura cu istoria noastră", cu limba, cu datinile, credinţele şi simţămintele noastre. Şi lucrul acesta este cât se poate de firesc, căci altfel n-am mai fi români, ci slavi, germani sau francezi.

Toate acestea par clare pentru oricine. Nimeni n-a mers atât de departe încât să le impună românilor să adopte, de exemplu, limba franceză sau germană, chiar dacă le-au recomandat să înveţe limbi străine. Dar, din perspectiva lui Mircea Vulcănescu, au făcut ceva şi mai grav, încercând să le impună o filosofie, şi anume o metafizică străină.

Mircea Vulcănescu nu are nimic împotriva învăţării, cum au făcut-o începătorii întru cele filosoficeşti, „de la marii filosofi ai Apusului" a tot ce este „mai înalt" în cultura acestora, dar se opune reducerii învăţământului filosofic românesc la aceste „înălţimi". În sensul acesta vorbeşte şi despre „obsesia kantiană în cultura filosofică românească", încercând să dovedească faptul că până şi receptarea lui Kant la români se face într-o manieră românească. Dar că a sosit vremea, în orice

caz, să fie depăşită faza acestei „receptări", ceea ce nu înseamnă o întrerupere a muncii de traducere a principalelor lucrări kantiene şi nici a „ispitei" respective.

În acelaşi sens, se opune Mircea Vulcănescu unora dintre ideile lui C. Rădulescu-Motru. Îşi exprimă toată admiraţia pentru lucrările acestuia, pe care le considera specific româneşti, indiferent de sorgintea lor kantiană, dar nu acceptă recomandarea de reducere, în spirit neopozitivist, a filosofiei, cel puţin în universităţi, la aşa-numita „filosofie ştiinţifică", ce ar fi, asemenea ştiinţelor exacte, lipsită de caracteristici naţionale. „Descartes", zicea Rădulescu-Motru, „nu s-a gândit să rezolve problema ideilor din punct de vedere francez". Ceea ce este adevărat, dar a rezolvat-o totuşi în maniera „raţionalismului francez", despre care vorbeşte pe larg Mircea Vulcănescu. Ideile clare şi distincte ale lui Descartes sunt un rezultat al clarităţii specifice francezilor, pe când distincţiile transcendentale sunt pe măsura profunzimii specifice germanilor, iar pragmatismul corespunde perfect îndemânării practice a întreprinzătorilor americani.

Dacă ar fi să adopte una dintre filosofiile acestor străini, pe care ar trebui s-o aleagă românii? N-ar fi oare mai uşor să opteze pentru una dintre limbile acestora? Căci este, firesc, mai uşor să înveţi franţuzeşte, decât să devii francez, adică să gândeşti, să te comporţi şi să simţi franţuzeşte. Şi nu este vorba numai de filosofia franceză, ci de oricare alta. Căci nici una dintre ele nu poate constitui, în accepţia lui Vulcănescu, acea „unitate de ordin metafizic" care să stea la „încheietura" cu istoria noastră.

În plus, şi acesta este obiectivul principal al demonstraţiei lui, *românii au propria lor filosofie*, ceea ce îi scuteşte, ca şi pe alţii, să adopte vreo filosofie străină, chiar dacă o cunosc foarte bine, chiar dacă le place şi sunt şi ispitiţi s-o facă.

Mircea Vulcănescu avea intenţia să ţină în cadrul „Universităţii Radio" un adevărat *Curs de filosofie românească*, în care urmărea să înfăţişeze „principalele chipuri de filosofi români în viaţă, operele lor, precum şi principalele probleme pe care le pun şi sistemele de soluţiuni prin care le dezleagă". Am fi avut deci primul *Curs de filosofie românească,* dar, cum o repetă adesea Emil Cioran în legătură cu acest Vulcănescu, nici de data aceasta „n-a fost să fie". Ne-au rămas doar trei conferinţe pe aceasta temă, din care putem deduce totuşi, în esenţă, care erau intenţiile autorului.

El se întreabă mai întâi dacă „există în genere filosofie sau nu există decât filosofi?" Şi discută pe larg ambele alternative: a filosofiei ca disciplină ştiinţifică, pentru care nu contează filosofii, şi a filosofilor care îşi au propriile lor filosofii, considerând filosofia ca pe o treabă personală. Există însă şi anumite legături între grupuri de filosofi, care practică filosofia într-o anumită manieră, şi locul unde aceştia filosofează. Chiar dacă este considerată o preocupare personală, gândirea unui filosof nu se poate sustrage influenţei mediului spiritual, ambianţei culturale în care trăieşte. Are loc un schimb continuu între gânditor şi lumea înconjurătoare. „Gândul filosofului e solicitat să se avânte în văzduhurile cugetării de către împrejurările concrete ale vieţii care-l înconjoară, dacă nu chiar de micile aventuri ale vieţii lui spirituale cotidiene".

Pe de altă parte, până şi filosofii individualişti au tendinţa nu numai de acumulare a cunoştinţelor, ci şi de „difuziune" a acestora, de comunicare a lor prin vorbire sau scriere. Ceea ce înseamnă desigur şi preferinţa lor pentru o anumită limbă în care să comunice şi pentru un anumit auditoriu care să-i înţeleagă şi chiar să simtă sau să gândească oarecum asemănător. Situaţie ilustrată până şi negativ de popularul dicton „Dacă tăceai, filosof rămâneai!". Căci şi aceasta presupune nu numai emiterea unei bazaconii, ci şi înţelegerea ei de către un auditoriu şi recepţionarea ei critică, în cunoştinţă de cauză.

De o filosofie românească poate fi vorba, conchide Vulcănescu, numai în măsura în care sunt îndeplinite trei dintre condiţiile oricărei filosofii cu caracter naţional: 1) existenţa unei activităţi de filosofare autentică şi originală printre români, născută din motive româneşti; 2) existenţa unui mediu de difuziune a ideilor filosofice în limba românească, prin grai sau scris, în reviste, cărţi, cursuri şi conferinţe şi 3) existenţa unei problematici şi a unor sisteme filosofice specific româneşti. Primele două condiţii au fost pe larg discutate în alte două conferinţe radiofonice. Pe a treia a ilustrat-o Mircea Vulcănescu însuşi în lucrarea *Dimensiunea românească a existenţei*.

Există, după el, cel puţin trei „tipuri" de filosofi români cu interese şi motive de filosofare distincte: filosoful politic şi istoric, profesorul de filosofie şi filosoful propriu-zis.

Filosoful politic este legat de ţelurile politice şi naţionale ale românilor. El chiar predomină în epoca de început a filosofiei româneşti. Luptă pentru raţionalism şi încearcă pe această cale, cum au făcut-o reprezentanţii Şcolii Ardelene, să susţină interesele şi idealurile noastre naţionale. Nu este întâmplător că primii noştri filosofi au fost şi istorici, căci lucrau cu argumentele raţionalităţii pe terenul disputat al trecutului naţional. I-au interesat desigur limba şi cultura românească. Şi chiar scrierea acestei limbi. Interesul pentru istorie şi politică ia forma unor înclinaţii filosofice de tip naţionalist care predomină şi în culturile altor popoare. Nu este de mirare că mulţi filosofi români au fost şi politicieni, mai mult sau mai puţin activi, până după al doilea război mondial. Unii au plătit-o scump, ca Ioan Petrovici sau Constantin Noica, iar Mircea Vulcănescu chiar cu viaţa. Eu, cel puţin, am spus-o şi o repet, în ciuda „fineţurilor" cu care încearcă editorii şi evocatorii lui Vulcănescu să treacă peste acest eveniment, că omul acesta a fost ucis de comunişti, la 48 de ani, nu „s-a stins din viaţă" sau „a murit" pur şi simplu la Aiud, de parcă lucrul s-ar fi petrecut în modul cel mai firesc sau chiar ar fi trebuit să se întâmple aşa!

Filosofia românească este stropită cu lacrimi şi sânge. Căci nu este vorba de politică pur şi simplu. Vulcănescu o demonstrează pe larg. El a făcut politică în spiritul acelei „unităţi de ordin metafizic", potrivită cu istoria şi idealurile naţionale ale românilor. Cum au făcut-o şi alţii, dintre care Vulcănescu îi aminteşte pe Nicolae Iorga, A. C. Cuza, Nae Ionescu etc. Există însă şi alte tendinţe, corespunzătoare junimismului sau liberalismului, ilustrat cu exemplul lui Zeletin.

În genere, acest tip de *filosofie istorico-politică* cu implicaţii teoretice şi practice, atât de frecventă la români, are menirea de făurire a idealului social şi naţional al epocii, indiferent care ar fi acesta, şi nu va pieri decât o dată cu întreaga

naţie română. Cine contestă acest tip de filosofie românească, afirmă implicit pieirea deja a naţiei noastre. Ceea ce încă nu este cazul.

Al doilea tip de filosofare este cel „născut din necesităţile didacticismului". Este vorba de tipul „profesorului de filosofie", pe care nu putea să-l sufere Schopenhauer şi pe care, cu unele excepţii, nu-l simpatiza nici Vulcănescu. Aceasta, pentru faptul că este adesea necreator, considerând că menirea lui este doar aceea de „informator filosofic". Dar el, într-o postură mai elevată, cum era aceea a lui Nae Ionescu, de exemplu, ne poate da prilejuri de meditare, zice Mircea Vulcănescu, ne poate stimula să-l contrazicem, ne pune în faţă probleme filosofice. Nu soluţii cunoscute trebuie să ne ofere profesorii de filosofie, ci să ne înveţe să gândim, să ne arate cum au gândit alţii, pentru a ne obişnui să ne dezlegăm noi înşine problemele. Să ne iniţieze în tehnica de lucru în filosofie şi să ne obişnuiască cu terminologia, cu vocabularul filosofiei. A existat o întreagă pleiadă de mari profesori de filosofie, începând cu Maiorescu şi maiorescienii.

Tipul acesta de filosof a contribuit substanţial la pătrunderea filosofiei româneşti în conştiinţa tinerelor generaţii şi mai contribuie încă. Adversarii filosofiei româneşti ar trebui să-şi înceapă activitatea demolatoare, cum au făcut-o şi comuniştii, prin destituirea profesorilor de filosofie şi desfiinţarea treptată a instituţiilor în care aceştia profesează.

În fine, *filosoful propriu-zis*, scutit de elaborarea şi de predarea cursurilor, poate să trateze în libertate filosofia, în stil eseistic, literar sau chiar poetic. Stilul acesta a fost practicat, în viziunea lui Vulcănescu, de B. P. Haşdeu, Ştefan Neniţescu sau Lucian Blaga. Ceea ce nu înseamnă însă că aceştia n-au filosofat la îndemnul aceloraşi „motive româneşti" şi chiar istorico-politice, legate de epoca în care au trăit şi de idealurile naţionale ale epocii respective.

Ultima conferinţă a lui Mircea Vulcănescu se referă la mediul de „difuziune" al filosofiei româneşti din vremea sa, care diferă şi el în funcţie de cele trei tipuri de filosofie enumerate. Se vorbeşte aici despre dezbaterile publice, de cărţi, reviste şi ziare. De mediul universitar deosebit de elevat, ca şi cel gimnazial şi liceal. Este vorba, în special, de disciplinele filosofiei predate sau cultivate în aceste medii: metafizica, logica, psihologia, pedagogia, istoria filosofiei, filosofia culturii, etica, filosofia dreptului, filosofia religiei etc. Intră apoi în discuţie asociaţiile şi societăţile cu caracter direct sau indirect filosofic, cu publicaţiile lor. Un tablou care, cel puţin pentru vremea respectivă, constituia un „mediu plin de virtualităţi şi de făgăduieli" pentru filosofia românească.

Am putea conchide – chiar dacă nici înainte şi nici după acea perioadă „de făgăduieli" nu s-ar mai fi scris filosofie românească, ceea ce nu este adevărat, că existenţa ei efectivă, după cum o demonstrează Mircea Vulcănescu, nu mai poate fi contestată. Cei care o contestă totuşi o fac fie în necunoştinţă de cauză, fie cu rea-credinţă.

10

PERFORMANȚELE LOGICII ROMÂNEȘTI ÎN SECOLUL AL XX-LEA[1]

În istoria filosofiei românești, chiar de la primele încercări, mai mult sau mai puțin reușite, se observă un interes constant pentru logică. Pentru acea disciplină abstractă a gândirii, cea mai îndepărtată, în aparență, de strădaniile imediate ale unei culturi începătoare, cum era cea românească din preajma anului 1700. Vremuri grele, de cumplite încercări pentru însăși ființa nației române, aflată în calea pretențiilor trufașe ale celor trei imperii învecinate. Acesta este totuși momentul în care principele Dimitrie Cantemir găsește răgazul pentru a scrie în limba latină *un mic tratat de logică*, pe care intenționa să-l traducă în românește. Oare de logică aveau trebuință românii, în ceasul acela?

La o cercetare mai atentă a întregii activități și a operei lui Dimitrie Cantemir, a cărei finalitate o constituie lucrările de istorie, care i-au și adus faima savantului de talie europeană, constatăm că acesta a urmărit în fapte și în scrieri să dovedească și să *demonstreze cu argumente logice*, incontestabile, dreptul românilor de stăpânitori ai întregului teritoriu al fostei Dacii și, totodată, unitatea poporului român, a vorbitorilor de limbă romanică de pe aceste meleaguri. Spre deosebire de cronicari, a căror privire este îndreptată mai mult spre anecdotica istorică și care nu se adresau străinilor, Cantemir face considerațiuni teoretice, logico-metodologice asupra istoriei, punând în discuție *corectitudinea* evenimentelor și *perspectivele* lor viitoare,

[1] Conferință inaugurală la Societatea Germano-Română de Filosofie, Münster, iulie 2000. Societatea Germano-Română de Filosofie (Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie), a fost înființată la Karlsruhe în 2000, la inițiativa unor filosofi germani și români și inaugurată prin susținerea de către acad. Alexandru Surdu a unor conferințe la Karlsruhe, Münster și București. Societatea are două sedii: în Germania, la Universitatea din Karlsruhe, Institutul de Filosofie, și în România, la Universitatea „Sextil Puşcariu" din Brașov, Facultatea de Științe Economice. Scopul principal al societății este acela de stabilire a unor relații reciproce de colaborare între cercetători și cadrele didactice germane și române de la cele cinci universități din Karlsruhe, Münster, Brașov, București și Iași (care au și sugerat emblema societății), de la institutele de cercetări din București și Iași (Institutul de Filosofie din București și Institutul de Cercetări Socio-Umane din Iași) și de la Asociațiunea Transilvană ASTRA, care va pune la dispoziția Societății revista ASTRA din Brașov.

Se urmărește în mod special organizarea, în Germania și România, de simpozioane, colocvii, congrese cu participare internațională, schimburi de *visiting* profesori, colaborări la teme comune de cercetare, publicări de traduceri, studii și volume colective, acordare reciprocă de burse pentru tinerii cercetători și cadre didactice.

pe baza unor învățăminte, a unor *consecințe* care urmează cu *necesitate logică*, independent de voința și dorințele de moment ale unor conducători care se bazează numai pe forța armelor.

Există un mers al lucrurilor, al istoriei, ca și al lumii în genere, un mers care nu poate să încalce decât întâmplător și vremelnic legile logicii. Cine slujește adevărul trebuie să apeleze la legile lui. Acesta este motivul pentru care principele Cantemir este interesat de logică. Slujind adevărul și fiind convins că el este de partea noastră, căci, în mod evident, românii se găseau pe aceste locuri cu mult înainte de venirea populațiilor nomade, Cantemir caută să-l fundamenteze logic, apelând la știința gândirii. Aceasta, spre deosebire de cei care apelau în practică la forță, iar în teorie la infirmarea adevărului cu argumente „ritorice", cum le zice Cantemir, bazate pe „laudă" și „hulă", neîndreptățite și nu pe „ființa lucrului".

Cantemir pune la îndoială tot ceea ce nu se bazează pe adevăr, arătând, pe baza cunoștințelor sale de logică, cum trebuie scrisă istoria. O parte dintre considerațiunile sale depășesc cu mult maniera vremii de concepere a istoriei, și anume tocmai cele bazate pe cunoașterea și aplicarea logicii. O dovadă formală a acestei situații o constituie conceperea axiomatică a istoriei din *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, în care sunt menționate formulele utilizate frecvent abia în logica simbolică actuală. De exemplu, enunțul: „de pe fapte a lucrurilor ființă se cunoaște, adică, atunci când un lucru este făcut, înțelegem că lucrul acela pricină înainte mergătoare au avut" se transcrie logico-matematic prin „*q*, deci *p* implică *q*".

La Cantemir se găsesc multe alte exemple analoge. Important este însă faptul că preocupări asemănătoare de logică apar și la filosofii de Școală Ardeleană, interesați și aceștia în căutarea de *argumente logice* pentru unitatea românilor, pentru continuitatea lor pe teritoriul Daciei și pentru drepturile ce li se cuvin, în timp ce adversarii românității n-au găsit niciodată contraargumente, ci au apelat, cum au făcut-o de când au ajuns pe aceste meleaguri, la reprimare prin forță, la moarte, la chinuri și la exil. Aceasta, în timp ce Samuil Micu tipărește *Loghica, adecă partea cea cuvântătoare a filosofiei*, făcând considerațiuni despre principiul noncontradicției și al rațiunii suficiente. El încerca să-i convingă cu argumente logice pe cei care își

---

Pot fi membri ai Societății persoane fizice și instituții care sunt de acord cu obiectivele societății și au recomandarea unuia dintre președinții, vicepreședinții sau secretarul general al societății. Ocazional, vor fi aleși și membri de onoare dintre personalitățile germane sau române marcante. Pot fi recomandați și primiți în societate și studenți, ca membri corespondenți. Membrii societății vor primi documente și însemne care să ateste apartenența la Societate.

Membrii fondatori din partea română: Alexandru Surdu (București), Teodor Dima (Iași), Petre Bieltz (București), Viorel Iulian Tănase (București). Din Brașov: Irinel Radomir, Ion Itu, Eduard Huidan, Florea Dudiță, Liviu Pandele, Stelian Saon, Romulus Chiriță, Alexandru Suciu, Dieter Drotleff, Vasile Oltean, Mona Mamulea, Liviu Comșia, Elisabeta Marin, Gheorghe Novac, Gheorghe Barbu, Titus Hașdeu, Nicolae Bujdoiu, Nicolae Moșoiu, Toma Istrati.

Conducerea societății: președintele din partea română – acad. Alexandru Surdu, vicepreședinte – prof. dr. Teodor Dima, vicepreședinte – prof. dr. Petre Bieltz, vicepreședinte – prof. dr. Irinel Radomir. Președinte din partea germană – prof. dr. dr. H. C. Mult. Hans Lenk, vicepreședinte – prof. dr. Ulrich Hoyer, secretar general – dr. Gustav Niels Öffenberger.

imagina că ar fi putut să le accepte, că ceea ce are o raţiune suficientă, deci un temei îndreptăţit de a fi, necesită şi traducerea sa în fapt. Dacă poporul român, prin originea sa nobilă, prin limba care dovedeşte acest lucru, dar şi prin probele clare că a fost stăpânul prioritar al acestor locuri, are şi el drepturi egale cu stăpânitorii vremelnici, atunci, afirma Samuil Micu, în conformitate cu principiul raţiunii suficiente, aceste drepturi trebuie date în mod necondiţionat românilor. Asupritorii străini n-au respectat principiul raţiunii suficiente, dar istoria s-a dovedit că îl respectă, dându-le dreptate, peste veacuri, celor care au gândit-o *corect*.

Acestea sunt motivele pentru care *logica* a devenit o componentă fundamentală a filosofiei româneşti, conferindu-i *ab initio* un evident caracter raţionalist. Nu este de mirare, deci, că, pe aceeaşi linie, se înscrie şi interesul special pentru logică al celor mai importanţi filosofi şi oameni de ştiinţă români, începând cu Titu Maiorescu (1840–1917), ctitorul culturii româneşti moderne.

Încă din tinereţe, Maiorescu a fost preocupat de elaborarea, în maniera lui Cantemir, a unei „cărţi de învăţătură", a unui *manual* simplu şi clar de *logică* pe înţelesul tuturor. Ceva care i se părea junelui Maiorescu a fi util oricărei îndeletniciri culturale. După patru decenii de şlefuire permanentă (1858-1898), el va publica unul dintre cele mai bune manuale de logică ale vremii, reeditat de nouă ori până în zilele noastre.

Acelaşi interes pentru logică l-au avut şi urmaşii lui Maiorescu, filosofii P.P. Negulescu (1872–1915), C. Rădulescu-Motru (1868–1957) şi Ioan Petrovici (1882–1972). Ei fac, de altfel, trecerea spre secolul XX şi reprezintă pilonii de bază ai edificiului logic la care vor clădi logicienii români contemporani.

Începutul secolului XX reprezintă pentru logica românească etapa de *continuare* a perioadei, începută la mijlocul secolului al XIX-lea, de *sincronizare* în genere a preocupărilor româneşti cu cele occidentale, dar, în acelaşi timp, de apariţie a primelor încercări reuşite de *contribuţii originale* în acest domeniu.

Afară de *Logica* lui Maiorescu, apreciată corect, de către Mihai Eminescu, drept „cea mai bună scriere în această materie care-au apărut vreodată în limba românească" şi care a constituit sursa iniţială de instruire a „maiorescienilor", circulau în secolul trecut un număr impresionant de cărţi de logică în limba română, ceea ce dovedeşte interesul deosebit pentru această disciplină. Ele erau însă, de regulă, prelucrări sau traduceri, importante mai mult pentru familiarizarea cititorilor cu problematica logicii occidentale şi formarea terminologiei româneşti din acest domeniu. După *Loghica* lui Samuil Micu (1799), tradusă după Baumeister, circula la Iaşi *Logica* lui Eftimie Murgu, tot de inspiraţie occidentală, adaptată la cursurile ţinute de către acesta între 1834–1836; la Bucureşti apare o traducere după *Logica* Sfântului Ioan Damaschin (1826), iar la Buda *Logica* lui Eufrosin Poteca, tradusă după Heineccius (1829); *Loghica* lui Ghenadie Enăceanu (Bucureşti, 1868); *Logica* lui C. Leonardescu (Bucureşti, 1868); lucrările lui I.P. Florantin, *Logica* (Bucureşti, 1892) şi *Principii de Logică* (Iaşi, 1893); lucrările lui Simion Bărnuţiu, *Logica* (Blaj, 1857), *Logica* (Iaşi, 1861), *Psihologia Empirică şi Logica* (Iaşi, 1871); *Logica* tradusă după Krug a lui A. T. Laurian (Bucureşti, 1847) şi tot după Krug,

Elemente de logică ale lui Timotei Cipariu (Blaj, 1861); *Logica judecătorească* a lui Alexandru Aman (Bucureşti, 1851) şi multe alte traduceri de lucrări filosofice care aveau şi capitole de logică şi numeroase cursuri de logică şi filosofie care circulau în manuscris.

Pare surprinzător acest lucru, dar logica era o disciplină „la modă" pentru intelectualii români din secolul al XIX-lea. Ceea ce, considerăm noi, justifică existenţa unor premise autentice ale dezvoltării vertiginoase a logicii din secolul al XX-lea.

Pe linia continuării perioadei de sincronizare cu logica occidentală trebuie remarcată, în primul rând, buna pregătire a filosofilor români, trimişi de către Titu Maiorescu „la învăţătură", mai ales în Germania. Deveniţi profesori la Universităţile din Iaşi şi Bucureşti, ei au *predat* în mod special logica. Spre deosebire însă de Titu Maiorescu, cursurile lor cuprind numeroase *contribuţii personale*, multe dintre ele dovedindu-se *creaţii originale, cu priorităţi pe plan mondial*, care deschid, cronologic, lista *performanţelor româneşti din domeniul logicii*, cu cercetări de înaltă ţinută ştiinţifică şi rezultate remarcabile. Acest lucru dovedeşte justeţea liniei trasate de Maiorescu, învinuit uneori, cu prea multă uşurinţă, de aşa-numita „lipsă de vocaţie filosofică", pe motivul că nu s-a hazardat de la început, şi n-a sfătuit pe nimeni s-o facă, în construcţii filosofice originale, înainte de însuşirea în prealabil nu numai a logicii occidentale, ci şi a manierei ştiinţifice, temeinice, de cercetare în domeniul logicii, în funcţie de necesităţile general-filosofice şi teoretico-ştiinţifice ale vremii. Acesta este motivul pentru care creaţiile originale româneşti din domeniul logicii se vor înscrie pe linia preocupărilor occidentale şi nu vor fi considerate ca simple curiozităţi sau extravaganţe. Este cazul contribuţiilor lui Ioan Petrovici (1882–1972) din teoria noţiunilor şi a judecăţilor, care au şi fost redescoperite ulterior de către occidentali, ca şi al *logicii genetice* a lui C. Rădulescu-Motru (1868–1957), care precede epistemologia genetică a lui Piaget, ale cărui cercetări iniţiale îi erau cunoscute logicianului român.

Temeinic instruit, cu studii liceale şi universitare la Paris, unde îşi publică primele lucrări, Dan Bădărău (1893–1968), mergând tot pe linia logicii tradiţionale a maiorescienilor, o completează cu *perspectiva istorico-aristotelică*, deschizând seria unor numeroase studii de istoria logicii în genere. Pe această linie se înscriu şi lucrările lui Aram Frenkian (1898–1964), bun cunoscător al logicii şi filosofiei antice greceşti şi orientale şi, mai târziu, traducerile lui Mircea Florian (1888–1960), însoţite de ample studii introductive, din *Organon*-ul lui Aristotel.

Apar între timp numeroase lucrări de logică tradiţională şi istoria logicii, ca şi manuale şi cursuri elaborate de logicieni, filosofi, jurişti şi oameni de ştiinţă. Această direcţie a logicii româneşti a fost continuată până în zilele noastre. Ea a fost şi a rămas legată de preocupările filosofice, psihologice, pedagogice şi umaniste în genere, ca şi de alte discipline ştiinţifice în care sunt utilizate limbajul noţional şi metodele de gândire inductive şi deductive.

O direcţie aparte în logica românească a fost inaugurată de Nae Ionescu (1890–1940), care, în 1916, elaborează lucrarea *Die Logistik als Versuch einer neuen*

Begründung der Mathematik (Logistica – încercare a unei noi fundamentări a matematicii), susţinută în 1919 ca teză de doctorat la Universitatea din München. Este *prima scriere românească de logistică* (logică simbolică sau logică matematică). Ea a fost urmată de cursuri speciale cu referinţă la logica matematică. Nae Ionescu a fost un adept al orientării numite mai târziu „intuiţionism" din fundamentele matematicii. Această direcţie a fost urmată de către unul din apropiaţii săi, Octav Onicescu (1892–1983), căruia îi reuşeşte *performanţa deosebită* a elaborării, în spirit intuiţionist, a *logicii fără fals*. Grigore C. Moisil (1906–1973) obţine, de asemenea, rezultate menţionate în principalele lucrări ulterioare intuiţioniste. Pe aceeaşi linie, Alexandru Surdu va elabora o monografie completă a neointuiţionismului, cu performanţa construcţiei unei *teorii intuitive a logicii intuiţioniste*.

Nefinalizate în performanţe deosebite, dar de o importanţă decisivă au fost studiile lui D. D. Roşca (1895–1985) despre Hegel, ca şi traducerile din opera acestuia, la care au contribuit şi doi dintre ultimii reprezentanţi ai şcolii lui Nae Ionescu, Virgil Bogdan (1899–1970) şi Constantin Floru (1897–1983) şi profesorul Radu Stoichiţă (1920–1981). Ele au deschis perspectiva cercetărilor *dialectico-speculative* din logica românească, ce continuă până în zilele noastre.

Anul 1948, cu „celebra" Reformă a învăţământului, cu destituirea şi chiar întemniţarea principalilor filosofi şi logicieni români, a însemnat o primă lovitură, care părea decisivă, împotriva logicii româneşti.

Treptat, cam după 1955, urmărind sfioşi traducerea românească a revistei sovietice, „Voprosî filosofii", câţiva logicieni „de tip nou" încearcă să participe la disputele „tovarăşilor sovietici" în legătură cu logica, numită „dialectică". Aceasta era considerată „Logica", cu „L" mare, a lucrării lui Marx – *Capitalul* şi a *Caietelor filosofice* ale lui Lenin. În numele logicii dialectice era aproape interzisă logica tradiţională şi mai ales cea matematică, practicată de neopozitiviştii Cercului de la Viena.

Consecinţele cele mai grave ale acestei mimări a sovieticilor au constat în scoaterea logicii tradiţionale din învăţământul liceal şi stoparea interesului pentru logica matematică.

După 1955, când sovieticii abandonaseră deja poziţia amintită, apar primele *traduceri de logică clasică*, cu mici inflexiuni dialectice, din autori sovietici: Gorski, Tavaneţ, Asmus ş.a.

Situaţia aceasta, deosebit de neplăcută, l-a împiedicat pe Florea Ţuţugan (1908–1961) să-şi publice rezultatele, obţinute încă din 1943, în legătură cu *performanţa deosebită a obţinerii unei mulţimi de moduri silogistice valabile, altele decât ale logicii clasice*. El a reuşit să facă acest lucru abia în 1956, timp în care un logician german (Albert Menne) anunţă construcţia a şase astfel de moduri (1953) faţă de cele 192 de moduri găsite anterior de logicianul român.

În jurul anilor '60, datorită ingeniozităţii academicianului Gr. C. Moisil (1906–1973), de a pune accentul pe legătura dintre logica matematică şi mecanismele automate, şi „propagandei" neobosite pe care a făcut-o acestei logici, s-a deschis calea,

urmată până astăzi, a *performanțelor românești din domeniul logicii matematice*, el însuși fiind cunoscut ca părintele așa-numitelor „algebre Łukasiewicz-Moisil".

A urmat apoi „destinderea" politică din 1964, de care a profitat academicianul Athanase Joja (1904–1972), fost Președinte al Academiei Române (1959–1963), care a înființat Centrul de Logică al Academiei – o instituție fără precedent chiar în lumea occidentală. El s-a bazat pe existența unor logicieni profesioniști care au supraviețuit Reformei din 1948; ca: Octav Onicescu, Gr. C. Moisil, Eugen Mihăilescu (1905–1976), Dan Bădărău și Aram M. Frenkian (amintiți deja) și mai tinerii pe atunci: Mircea Tîrnoveanu, Tudor Ristea, Eduard Seiler, Radu Stoichiță, Niels Öffenberger, Ion Didilescu, Petre Bieltz, Crizantema Joja, doctoranzii lui Gr. C. Moisil și câțiva absolvenți ai Facultății de Filosofie din București, printre care: Sorin Vieru și Alexandru Surdu. Acestora li s-au adăugat proaspeții ieșiți din închisorile comuniste: Constantin Noica (1909–1987), Anton Dumitriu (1905–1992), Valeriu Streinu și Virgil Stancovici.

Meritul deosebit al academicianului Athanase Joja nu constă doar în înființarea acestei instituții cu totul remarcabile, ci mai ales în faptul de a o fi organizat în mod exemplar, încurajând toate direcțiile tradiționale ale logicii românești: *clasice*, *simbolico-matematice* și *dialectico-speculative*, el însuși obținând performanțe deosebite, cunoscute în lumea occidentală.

Antrenând și cadre didactice universitare din București, Iași și Cluj, Centrul de Logică scoate cu regularitate trei publicații: „Acta Logica", „Revue roumaine des science sociales", série de philosophie et logique, și *Probleme de logică*. Primele două apăreau numai în limbi de circulație internațională, fiind difuzate în toate marile centre universitare. Apăreau în plus și volume colective în limbi străine.

Mărturie a faptului că Centrul de Logică din București și, deci, logica românească în genere, erau nu numai cunoscute, dar și apreciate în mod deosebit o constituie organizarea la Brașov a unui Colocviu internațional de logică (*La modalité du jugement chez Aristote et dans la logique moderne,* 1969), la care au participat logicieni din 11 țări, din care 10 occidentale.

Dar punctul culminant al dezvoltării și recunoașterii logicii românești pe plan mondial l-a constituit desfășurarea la București, în 1971, a celui de-al IV-lea *Congres internațional de logică, metodologie și filosofia științei*, cu cea mai largă participare cunoscută până atunci (peste 800 de participanți din 34 de state ale lumii).

Punând accentul pe cercetările originale, chiar din domeniul istoriei logicii, pe descoperiri și interpretări noi, cu mijloace tradiționale sau modeme, cercetătorii Centrului de Logică din București au obținut numeroase performanțe, unele recunoscute ca atare în logica occidentală și chiar publicate în reviste occidentale. Cele mai multe însă au rămas, conform tradiției și posibilităților reduse de publicare a unor lucrări cu dimensiuni extinse în alte limbi, cvasinecunoscute, chiar de către publicul cititor (cadre didactice, studenți, filosofi din alte domenii, cercetători din domenii științifice, ingineri și tehnicieni) cu interese pentru domeniul logicii.

Același lucru este valabil și despre performanțele logicienilor din școala lui Petre Botezatu (1911–1981), de la Universitatea din Iași, el însuși fiind considerat ca

logicianul român cu cele mai multe performanţe, care, principal, cu logica sa naturală, operatorie, a creat un întreg domeniu original, clasico-simbolic, cu multiple aplicaţii în procesul educativ, ca şi în gândirea şi practica ştiinţifică. El a fost urmat de logicieni şi astăzi în plină activitate performantă: Teodor Dima, Petru Ioan, Traian Ştirbăţ, Constantin Sălăvăstru.

De altfel, trebuie subliniat faptul că efervescenţa cercetătorilor de logică din acea perioadă are şi o motivaţie „politică". Fiind un domeniu cu mai puţine implicaţii sociale, scăpa oarecum de sub controlul vigilent al politrucilor comunişti, foarte dur în celelalte domenii ale filosofiei. Aşa se explică, în afara tradiţiei, atracţia fără precedent, şi evident neobişnuită chiar pentru occidentali, faţă de această disciplină.

Interesul pentru logică s-a făcut remarcat şi prin manualele lui Vasile Pavelcu (1900–1991) şi Ion Didilescu, predate în licee, şi numeroasele cursuri de logică generală, istoria logicii, logica simbolică, logica dialectică, teoria sistemelor logice, logica ştiinţei, logica deontică, logica juridică, predate mai ales la Universităţile din Iaşi şi Bucureşti, Institutul Politehnic din Bucureşti (Cornel Popa, Ion Bălin, Dumitru Gheorghiu) şi, Universitatea din Cluj, la care predau: D. D. Roşca, Dumitru Isac, Dumitru Ghişe, Ion Mesaroşiu, A. Szabo, Mircea Balaiş, Gheorghe Diaconu, Ştefan Lantoş, Grigore Drondoe. Multe performanţe româneşti şi contribuţii originale n-au apucat să fie publicate, ci s-au pierdut în expuneri orale sau în cursuri litografiate cu circulaţie restrânsă.

Logica românească n-a fost însă ruptă de filosofie şi nici de ştiinţele particulare, în ciuda faptului că n-a făcut o casă prea bună cu marxismul. Pe linia tradiţiilor noastre raţionale, fuseseră deja elaborate câteva *sisteme dialectico-speculative,* bazate pe *scheme logice,* de mai mică sau mai mare anvergură. Daniel Danielopolu (1884–1955), Ştefan Odobleja (1902–1978), Paul Postelnicu (1917–1985), care au fost consideraţi „precursori români ai ciberneticii", îşi desăvârşesc în această perioadă lucrările, Şt. Odobleja reuşind chiar *performanţa* unei „logici a rezonanţei". Constantin Noica (1909–1987) îşi elaborează sistemul dialectico-speculativ pe baza unei *logici tetradice*, urmată ulterior de *performanţa* elaborării unei „logici a lui Hermes". *Ortofizica* lui Mihai Drăgănescu are la bază scheme dialectico-speculative *triadice*, Alexandru Bogza aplică o *schemă logică pentadică* la filosofia muzicii, iar Alexandru Surdu aplică *scheme logice pentadice* la toate domeniile clasice ale artelor (*Pentamorfoza artei*).

Este vorba aici de o continuitate a preocupărilor performante de cea mai înaltă elevanţă logico-filosofico-sistematică, între cele două perioade, de dinainte şi de după cel de-al doilea război mondial. Este evident că, în condiţii normale, s-ar fi realizat mai mult, mai repede şi mai bine. Cel puţin în privinţa sistemelor logico-filosofice, chiar materialiste, marxismul dogmatic a reprezentat o barieră greu de trecut, căci sistemele acestea nu se bazau pe logica amintită a *Capitalului* şi apăreau ca alternative, intolerabile pe atunci, ale marxism-leninismului.

Logica este artileria grea a filosofiei şi putem spune, fără nici o reţinere, că filosofia românească a avut o bună „pregătire de artilerie". Chiar dacă o vreme nu s-au

mai auzit „gurile de tun", pârtiile către piscurile filosofiei sistematice fuseseră deja trasate. Dovadă, performanţele amintite în acest domeniu.

Din păcate, însă, calvarul logicii româneşti a mai cunoscut un moment de grea încercare: desfiinţarea în 1975 a Centrului de Logică – una dintre primele instituţii căzute în focul „revoluţiei culturale" ceauşiste. Cercetătorii au fost dispersaţi, o parte dintre ei, care nu erau membri ai partidului comunist, având mult de suferit, au părăsit ţara sau, cu timpul, s-au reprofilat. „Acta Logica" şi-a încetat apariţia, iar *Probleme de logică* a mai fost editată sporadic. Mai puţin au suferit logicienii din Iaşi, care au rămas cadre didactice universitare.

În ciuda acestei situaţii, nu se poate vorbi de o stingere a interesului pentru logică, dar nici de o proliferare a ei ca în vremurile bune. Neinstituţionalizată, logica românească a depins în continuare de strădaniile individuale, în speţă ale filosofilor profesionişti.

Reorganizarea institutelor Academiei Române după 1990 s-a făcut, din cauza unor neînţelegeri, cu omiterea Centrului de logică. De altfel, majoritatea logicienilor români ne părăsiseră deja pentru totdeauna.

Sunt însă anumite lucruri care, o dată făcute şi bine făcute, cum au fost cercetările performante din domeniul logicii româneşti, rămân să înfrunte timpul, asemenea monumentelor megalitice, trebuind firește să fie cunoscute şi să li se acorde cinstea cuvenită. Ele nu sunt numai exemple pentru ceea ce s-a făcut, ci şi pentru ceea ce se mai poate face încă în această disciplină, pe care Immanuel Kant, cu un secol în urmă, o considera deja încheiată. Un exemplu pentru ceea ce putem face noi, românii, atâta timp cât ne mai păstrăm identitatea noastră, teritoriul şi graiul, şi, firește, acel „sentiment românesc al fiinţei" despre care vorbea Constantin Noica şi care, iată, cel puţin în privinţa logicii, ne-a fost favorabil. Acum, la început de mileniu, ne gândim totuşi la Viitor. Performanţele logicii româneşti nu reprezintă numai un tezaur muzeal, majoritatea lor pot fi continuate, extinse şi aplicate la noi domenii ştiinţifice şi filosofice. Ele sunt un îndreptar preţios pentru tinerii logicieni români, cărora le şi sunt accesibile în momentul de faţă, rezumativ, cu date biografice, în lucrările lui Alexandru Surdu: *Contribuţii româneşti în domeniul logicii în secolul XX*, Editura Fundaţiei „România de Mâine", Bucureşti, 1999 şi *Istoria logicii româneşti*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006. Este o pildă pentru ceea ce s-a putut face, dar şi pentru ceea ce, în momente prielnice, mai poate să realizeze inteligenţa românească în acţiune.

11

ŞANSELE FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI

Fiecare istoric al filosofiei, indiferent de orientare, a încercat, în felul său, să determine în spaţiu şi timp începuturile filosofiei şi le-a pus în legătură cu anumite condiţii sociale. Ea apare ca o necesitate (Ed. Zeller), dar nu imediată, căci nu are o finalitate practică nemijlocită. Ca şi arta, ea pare mai degrabă un lux, pe care nu şi-l poate permite decât o societate în care domneşte o oarecare bunăstare. Mai sunt şi alte condiţii legate de stabilitatea comunităţilor umane şi de un anumit tip de guvernare, care să permită exprimarea liberă a opiniilor unor oameni liberi. Liberi atât pe plan economic şi politic, cât şi pe planul propriei lor conştiinţe. Ceea ce nu înseamnă împărtăşirea fără discernământ a opiniilor filosofice, ci, dimpotrivă, permanenta lor contestare, dar fără consecinţe restrictive pentru cei care le-au emis, nici din partea societăţii în genere, nici a conducerii sociale sau politice şi nici a vreunor grupuri exclusiviste cu puteri decizionale. Filosofia este o creaţie individuală şi presupune, cum zicea Hegel, *libertatea personală* a creatorului.

Hegel greşeşte, desigur, prin excluderea Orientului din istoria filosofiei, dar numai parţial, căci, până în zilele noastre, filosofia orientală, indiferent de nuanţă, n-a reuşit să se despartă de concepţiile religioase dominante, ci doar a brodat pe marginea acestora. Din această cauză, „exportul" actual de filosofie orientală, gustată în Vest pentru exotismul, dar şi pentru uzanţele sale fiziologice, se face cu religie cu tot. O religie, ce-i drept, adaptabilă prin generalitatea şi primitivismul ei până şi unor exigenţe superficiale ale creştinismului. Câţi însă dintre cititorii filosofiei lui Hegel, de exemplu, află din scrierile sale sau îşi pot imagina că acesta era un luteran înfocat? Aristotel a avut şi el convingeri religioase, ca şi Socrate, dar numai ultimul, cu mărturia lui Platon, şi-a exprimat-o lapidar, prin enigmatica rugăminte finală de a i se jertfi un cocoş lui Asclepios!

Din această cauză, Hegel consideră că terorismul religios sau de orice altă natură, frica în genere, ca sentiment dominant într-o anumită societate, nu poate să conducă la apariţia filosofiei sau la menţinerea ei ca formă independentă a conştiinţei sociale.

Se va spune însă că, într-un fel sau altul, filosofia a trecut examenul timpului. Dar tot istoria filosofiei este cea care ilustrează perioadele sale de eclipsă, ca şi perioadele de maximă strălucire, de renaştere, în aparenţă miraculoase. Cu referinţă la filosofia clasică germană, Hegel face legătura acesteia cu constituţia şi forma de

guvernământ care au permis „înflorirea libertății reale a individului" și conștiința acestei libertăți. Filosofia este condiționată de libertate, nu o precede.

Așa se explică faptul că, la noi, după căderea regimului totalitar, n-au apărut acele presupuse opere filosofice, ca și literare, elaborate în taina și bezna asupririi. Nu poți să fii în același timp sclav și să gândești liber. Frica, dialectic vorbind, naște uneori contrariul ei, curajul. Dar ambele presupun o limitare, o barieră, în fața căreia ești nevoit să dai înapoi sau s-o sari (*hic Rodos, hic saltus*), presupun eforturi fie pe plan material, fie pe plan spiritual și deci, mărginirea gândirii la o situație determinată, particulară. La fel se explică și dezamăgirea celor care au făcut astfel de eforturi particulare față de nepăsarea cu care ele au fost privite în lumea liberă, în care este gustată universalitatea. Și ulterior, chiar la noi, uitarea acestor acte de curaj individual după consumarea evenimentelor. Cine mai citește astăzi cărțile a căror valoare consta în ironizarea subtilă a vreunui aspect particular al trecutei dictaturi și câți dintre cei care n-au trăit acele vremi observă sau gustă astfel de ironii?

În cele cinci decenii de totalitarism, filosofia românească a încetat practic să mai existe. Să existe în forma și în măsura în care a făcut-o între cele două războaie mondiale, în toată amploarea și diversitatea ei. Făcând abstracție de filosofia marxistă, străină spiritualității românești, remarcăm doar o serie de republicări sporadice și cu intermitențe a unor lucrări de filosofie tradițională românească ce puteau trece de exigențele materialiste ale cenzurii. Unele traduceri filosofice, fără mari probleme politice sau de actualitate, exegeze din perspectivă marxistă a unor curente filosofice occidentale și lucrări specializate, mai ales în logică și filosofia științei. Un caz aparte l-a constituit activitatea lui Constantin Noica. El a reușit să publice un sistem filosofic (*Devenirea întru ființă*), conceput în tinerețe și apărut într-o perioadă de oarecare descătușare spirituală.

Revoluția din 1989 i-a găsit pe majoritatea filosofilor români, ca și a literaților, cu sertarele goale. A fost la început o perioadă de libertate publicistică, în care nu prea era nimic de publicat. Reluări, traduceri și cărți ușoare de consum. A urmat apoi, în mod firesc, acapararea unor edituri de către grupuri exclusiviste, care practică o cenzură mai aprigă decât cea comunistă, cu interdicții și persecuții personale imposibil de trecut. Alte edituri, ca și publicațiile periodice culturale sunt falimentare. Și, totuși, au mai rămas destule edituri și publicații care așteaptă autori de mare și reală anvergură, care sunt deci liberi să gândească, să scrie și să publice. Există instituții publice și private în care pot lucra intelectualii români, chiar dacă nu sunt agreați în toate. Ceea ce înseamnă că există, de bine, de rău, condițiile minimale despre care vorbesc toți istoricii filosofiei: o oarecare bunăstare materială a societății și libertatea individuală pe care o garantează guvernarea democrată, ceea ce lipsea în regimul totalitar.

Acestea nu sunt însă decât condițiile minimale care garantează apariția filosofiei. Este necesar și un anumit nivel cultural și științific și, mai ales, o *tradiție*, bazată pe o anume înclinație spre meditația speculativă. Numai că noi am depășit sfârșitul secolului al XX-lea și, în nici un caz, nu mai este vorba de a porni de la capăt. Istoria filosofiei nu menționează astfel de situații. Într-un fel sau altul, indiferent de timp sau loc, după instituirea celor două direcții filosofice fundamentale: cea

occidentală şi cea orientală, ele au fost preluate, după mai multe sau mai puţine secole, de populaţiile care, în limbajul lui Hegel, s-au trezit la viaţa spirituală. În cazul nostru, nici nu este nevoie de aşa ceva, căci noi aveam deja o bună tradiţie filosofică.

Fiind o filosofie târzie, cea românească s-a instituit pe la mijlocul secolului al XIX-lea, după câteva încercări nereuşite la începutul veacului al XVIII-lea. Ea a parcurs într-un timp record perioada de sincronizare cu filosofia şi cultura occidentală, în acelaşi timp cu dezvoltarea vertiginoasă a ştiinţelor. Câteva generaţii de filosofi şi savanţi au studiat în Austria, Germania şi Franţa, pentru a-şi putea alcătui apoi propriile lor Şcoli la Bucureşti, Iaşi şi, după Unire, la Cluj.

Între cele două războaie mondiale apăruseră în România orientări filosofice divergente, care se manifestau în controverse şi dispute, desfăşurate în publicaţii periodice şi chiar în cărţi, ceea ce însemna nu numai un interes major pentru probleme filosofice, ci şi posibilitatea de exprimare liberă a concepţiilor. Pe de altă parte, începuseră să apară atât în filosofia, cât şi în ştiinţa românească contribuţii prioritare faţă de cele occidentale pe care le-au urmat iniţial. Prin urmare, există soluţia rezonabilă a reînvierii filosofiei noastre româneşti. Nu este vorba, firește, de simpla republicare a unor lucrări care necesită deja îndreptări şi note explicative. Este vorba de reînvierea *tradiţiei* noastre filosofice şi de *şansele* pe care le-ar avea filosofia românească urmând această cale.

Oricât de optimişti am fi, decalajul de cinci decenii pe care l-a impus dictatura comunistă se resimte. Nu ne referim numai la sursele precare de informare şi documentare, la pierderea sincronismului cultural cu Occidentul, ci, mai ales, la pierderea acelor consensuri principale de recunoaştere reciprocă şi a idealurilor ştiinţifice şi culturale convergente.

Într-un anumit sens asistăm la o repetare analogă a condiţiilor iniţiale, de după 1850, când filosofia occidentală era bântuită de maladia pozitivismului, de repudiere a metafizicii, pe care noi nici măcar nu reuşisem s-o asimilăm. Ar fi fost, desigur, foarte simplu pentru filosofii noştri să îmbrăţişeze scepticismul pozitivist occidental, dar această atitudine antifilosofică ar fi fost, pentru noi, lipsită de obiect. Accentul pus de către primii profesori români de filosofie (maiorescienii) pe cursuri de istoria filosofiei şi logică ne-a salvat de consecinţele nefaste ale maladiei pozitiviste, care, într-o formă sau alta, bântuie periodic prin Occident. Aceasta explică şi reuşitele noastre filosofice. În timp ce occidentalii îşi dărâmau edificiile, noi le înălţăm. Ceva asemănător se petrece şi astăzi în Occident. Postmoderniştii pun din nou filosofia sub semnul întrebării.

Există argumente care dovedesc eşecul metafizicii tradiţionale, depăşită de evoluţia tehnico-ştiinţifică, eşecul metodelor speculative transformate în ideologii falimentare, dar şi al scientismului calculator, cu efecte dezumanizante. Dintre toate acestea, noi n-am trăit decât eşecul ideologiei marxiste, care ne-a fost impusă şi în care n-am crezut, cum au făcut-o neomarxiştii occidentali.

Renunţarea la marxism şi la aberaţiile ceauşiste nu ne-a costat nici un efort. Mai grave sunt însă anumite sechele materialist-ateiste, de care foştii marxişti se despart mai greu şi care i-au condus şi îi mai conduc încă, încet, dar sigur, pe linia eşecului pozitivist.

În acest sens, deşi rămaşi în urmă, putem recupera decalajul faţă de tendinţele dizolvante ale filosofiei, redusă la teorii vag-interpretative ale ştiinţelor şi ale tehnicii moderne. Aceasta, chiar dacă procesul modernizării tehnico-ştiinţifice este la noi cu mult în urmă. Dar calea aceasta a fost deja bătută în Occident, cu consecinţele postmoderniste corespunzătoare. Elanul pozitivist al unora dintre filosofii noştri este totuşi lăudabil, mai ales, după ce, prin 1979, un R. Rorty anunţase deja „moartea epistemologiei". Oricum, parcurgerea acestui traseu este tot mai dificilă din cauza specializării crescânde a ştiinţelor exacte şi a preluării de către savanţii înşişi a dificultăţilor gnoseologice pe care le speculau în trecut filosofii. Este şi motivul pentru care până şi ipotezele cele mai aberante sunt astăzi emise de către scientiştii specializaţi. În plus, accesul la tehnicile moderne de laborator, în ţările avansate, nu mai este permis oricui. Ştiinţa modernistă se face cu uşile închise. Oricum, se face cu mult înainte de-a ajunge pe masa de lucru a filosofilor.

Dar, în ciuda scepticismului postmodernist, se conturează, atât în arta şi cultura occidentală în genere, cât şi în filosofie, două soluţii rezonabile, care s-au făcut vădite şi în alte împrejurări critice şi au condus la rezultate remarcabile: 1) întoarcerea la tradiţionalismul antemodernist şi 2) depăşirea momentului de criză modernistă, în loc de postmodernism stagnant – ultramodernism progresiv. Având în vedere condiţiile noastre actuale, soluţia a doua este de o perspectivă mai îndepărtată, care presupune o nouă perioadă prealabilă de sincronizare culturală ş.a.m.d.

Prima soluţie ne stă însă la dispoziţie în două variante, cel puţin pe plan filosofic: revenirea la tradiţionalismul clasic al filosofiei occidentale sau revenirea la *tradiţionalismul filosofic românesc*, care era, implicit, de aceeaşi natură.

O revenire, de exemplu, la o perspectivă kantiană, criticistă asupra filosofiei, n-ar trebui să ne întoarcă neapărat la litera kantiană sau neokantiană occidentală, pentru simplul motiv că am avut şi noi „kantianii" noştri, cum le zicea Torouţiu – un Ioan Petrovici, *exempli gratia*. Or, se ştie că soarta nefastă a acestuia l-a oprit înainte de a-şi desăvârşi proiectele care ar putea fi continuate.

S-ar putea considera, principial, că reîntoarcerea pe drumuri deja abandonate ar fi o pierdere inutilă de timp. Dar lucrurile n-au stat niciodată aşa. Marii filosofi au fost recepţionaţi periodic din mereu alte perspective, în funcţie de locul şi de timpul în care s-a făcut acest lucru. Receptarea românească a lui Kant este altceva decât neokantianismul german, ca şi receptarea românească a lui Hegel, care diferă atât de mult de cea italiană, de exemplu.

Firește, că fiecare doctrină filosofică este infirmată de o alta care îi urmează, dar nu total, ceea ce face ca şi receptarea ei ulterioară să conducă la elemente viabile, chiar atunci când nu este vorba decât de o redescoperire a pozitivului neinfirmabil. Aceasta, deoarece ea nu se face niciodată pasiv, ci în funcţie de interesul, orientarea, concepţiile şi chiar simţămintele cercetătorului. Dispunem în acest sens de mărturia tânărului Eminescu, primul traducător român al *Criticii raţiunii pure*, asupra căreia s-a aplecat cu toată seriozitatea, fiind şi un bun cunoscător al filosofiei lui Schopenhauer. În legătură cu doctrinele acestora, el vorbeşte despre „renaşterea

intuitivă a gândirii lor în mintea mea, cu mirosul specific de pământ proaspăt al propriului meu suflet".

Noi n-am avut numai „kantiani", ci şi indiologi, platonicieni, aristotelicieni ş.a.m.d., care au cules, şi o mai pot face încă, elemente viabile ale gândirii acestora „renăscute intuitiv în mintea lor, cu mirosul specific de pământ proaspăt", dacă nu al propriilor lor suflete, al *spiritului filosofic românesc* care a dat şi va da în continuare o notă aparte rezultatelor obţinute. Aceasta, făcând abstracţie de faptul că cercetarea unor mari opere filosofice, doctrine sau concepţii conduce, de cele mai multe ori la noi descoperiri, indiferent dacă drumul a mai fost sau nu bătut. Marii filosofi, ca şi oamenii de ştiinţă au păţit-o adesea ca minerii aceia care, după mulţi ani de săpături negăsind filonul de aur, au părăsit munca tocmai când erau la un metru de el, prilejuind altor cercetători care au mers pe urmele lor, descoperiri fabuloase, obţinute cu eforturi minime. Ceea ce nu înseamnă însă îndemnul la troglodirea filosofiei prin retragerea ei în caverne părăsite. Dar merită să dăm un exemplu din zilele noastre. Unul dintre „aristotelicienii" noştri, după abandonarea, prin anii '50, în Occident a interesului pentru interpretările logico-simbolice ale logicii lui Aristotel, a redeşteptat acest interes tocmai în Germania de astăzi prin publicarea unei variante româneşti originale de interpretare a silogisticii aristotelice în logica polivalentă. A ajuns astfel coordonatorul, la editura Georg Olms, a seriei de lucrări monografice *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, care are în pregătire volumul al IX-lea.

În fine, dar nu în ultimul rând, trebuie să amintim aici de tradiţia românească a elaborării de *sisteme filosofice*, materializată mai ales înaintea instaurării dictaturii comuniste. Este vorba de Lucian Blaga şi apoi de Constantin Noica. Ei au dus această tradiţie până spre zilele noastre, cu toate că în Occident fusese abandonată această orientare filosofică, dar, firesc, după elaborarea unei serii întregi de sisteme în variante conceptuale şi disciplinare. Faptul că filosofii români au pătruns mai târziu în acest domeniu n-a fost însă în defavoarea lor. Şi trebuie spus, pe aceeaşi linie, că, spre deosebire de Occident, noi n-am trăit încă faza de inflaţie sistematică a filosofiei. Ne putem bucura încă de „mângâierile filosofiei", la care nu are rost să renunţăm numai de dragul modei occidentale.

Fiind vorba de sisteme târzii ale filosofiei, cele româneşti nu mai au caracterul rigid al sistemelor tradiţionale, rupte de perspectivele novatoare ale artelor, ştiinţelor şi ale culturii moderne în genere. Caracteristici care contribuiau în mare măsură la „căderea" lor succesivă şi la imaginea fantomatică a istoriei filosofiei, comparată adesea cu un târâm al ruinelor din care nu se mai poate construi nimic consistent.

În realitate, sistemele filosofice îşi au propria lor metodologie structurală, o arhitectonică a lor care înregistrează şi ea progrese şi regrese ca orice domeniu constructiv. În plus, chiar dacă ansamblul sistematic se „prăbuşeşte", rămân adesea „în picioare" multe dintre componentele sale.

De frica acestei perisabilităţi a sistemelor filosofice nu are deci, nici un rost să se renunţe la construcţia lor, mai ales că această construcţie, cel puţin la noi, nici n-a fost măcar exercitată, în sensul deplin al cuvântului, decât sporadic. Şi, apoi, cum s-a zis încă din vechime, îşi au şi ruinele măreţia lor: *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*.

VIII

PERSONALITĂȚI ȘI MOMENTE MEMORABILE

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Socrate şi începuturile logicii / 547
2. Stoicismul eroic al lui Seneca / 552
3. Nicolaus Cusanus – şase secole de la naştere / 556
4. Patru secole de la naşterea lui Descartes / 560
5. Hegel – 170 de ani de la moarte / 563
6. Semnificaţia culpei la Karl Jaspers / 566

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1

SOCRATE ŞI ÎNCEPUTURILE LOGICII

Dacă s-ar ţine cont numai de relatările, adesea contradictorii, despre Socrate, acesta ar rămâne, cum a şi fost considerat uneori, un personaj legendar, despre care îşi permiteau literaţii, istoricii şi filosofii să spună tot ce le trecea prin minte, să-i atribuie, în ultimă instanţă, cum a făcut Platon, propriile lor idei.

În legătură cu Platon, este demnă de remarcat părerea lui C. A. Brandis, după care dialogurile unde apare personajul Socrate, fictiv ca şi celelalte personaje, ca şi întâmplările şi evenimentele relatate, constituiau doar modalităţi literare de prezentare a concepţiei filosofice a lui Platon, scrierile esoterice, pe care le-ar fi avut la dispoziţie Aristotel, pierzându-se. Din această cauză par veridice relatările lui Diogenes Laertius, după care Socrate însuşi, auzindu-l pe Platon citind dialogul *Lysis,* ar fi zis: „Pe Heracles, câte plăsmuiri îmi atribuie tânărul acesta mie!". Iar în legătură cu audienţa de care se bucurau aceste dialoguri, scrise de altfel cu multă trudă, Favorinus relatează că, la citirea dialogului *Despre suflet*, numai Aristotel ar fi rămas până la sfârşit, toţi ceilalţi ascultători ridicându-se şi plecând. Ceea ce nu poate fi imaginat decât în cazul cunoaşterii prealabile de către ascultători a concepţiei transpuse dialogal.

La Aristotel situaţia a fost tocmai inversă, păstrându-se scrierile sale esoterice. Din această cauză, relatările lui despre contribuţiile filosofice ale lui Platon, şi, respectiv, Socrate, sunt cele autentice. Aristotel, de altfel, face abstracţie de orice anecdotică referitoare la Socrate, prezentându-l, ca pe toţi ceilalţi filosofi, printr-un scurt rezumat al doctrinei sale, ca diferenţiată de cea platonică.

Important este însă faptul că Aristotel îi atribuie „necunoscutului Socrate" foarte multe contribuţii filosofice. În primul rând, reorientarea întregii filosofii de la studiul naturii, motiv pentru care se şi numeau „naturalişti" filosofii presocratici, spre problemele omului. Problemele virtuţii şi ale cunoaşterii deschid perspectivele eticii şi ale logicii, respectiv ale metodologiei.

Dar nu este vorba numai despre asemenea orientări generale, de tendinţe fireşti ale filosofiei, pe care Socrate să le fi intuit. Aristotel îi atribuie merite concrete şi prioritare, mai ales în logică. Acestea sunt: 1) cercetarea generalului şi a esenţei; 2) definirea generală a noţiunilor, în special a celor etice; 3) construcţia de silogisme şi silogizarea şi 4) raţionamentul inductiv.

Cercetarea generalului şi, respectiv, a esenţei, înseamnă, într-adevăr, plasarea discuţiei pe plan logic. *Ce este* curajul? El este *altceva* decât fiecare act curajos. Este

tocmai ceea ce face ca fiecare act curajos să fie curajos ca atare și nu drept, frumos sau bun. *Ce este*-le acesta (*to ti esti*) reprezintă curajul în genere, care este altceva, dar nu este independent sau separat de fiecare act curajos în parte. Aristotel insistă asupra acestui aspect. Socrate nu desparte generalul de individual, cum va face ulterior Platon, și Aristotel îi dă dreptate lui Socrate.

În acest sens, Aristotel este un „continuator" al lui Socrate. El plasează generalul și esența în mintea omului, unde este locul ideilor (*topos eidon*), și nu într-o lume a acestora, separată de existența lucrurilor ca atare. Or, Platon nu putea să-i atribuie lui Socrate o astfel de concepție, cu care acesta n-ar fi fost de acord. S-ar putea spune că și Aristotel a procedat la fel: i-a atribuit lui Socrate propria sa concepție. Când este vorba însă de Platon, Aristotel se diferențiază net de acesta, ceea ce ar fi putut să facă și în cazul lui Socrate. Dar el menționează expres faptul că în această separație rezidă meritul lui Platon, căci, altfel, Platon n-ar fi fost decât un simplu comentator al lui Socrate.

Aristotel este „continuator" al lui Socrate în sensul că plasează ideile, respectiv noțiunile, ca și senzațiile și percepțiile, în mintea omului, unde le căuta și Socrate, cu deosebirea că ele nu se obțin prin reamintire, ci prin comparația lucrurilor individuale din care sunt extrase prin abstractizare (*ex aphairesis*). Reamintirea sau reminiscența (*anamnesis*) atribuită de Platon lui Socrate pare a fi tot de natură platonică.

Oricum, Socrate, plecând de la cazuri particulare, a încercat să găsească esența, zice Aristotel. Adică a plasat discuția la nivelul esențialității, generalității, la nivelul logicii și poate fi considerat, cum s-a și făcut, ca întemeietor al logicii. Rezerva constă în faptul că el nu vorbește despre noțiunea ca atare (*logos*), ci numai despre noțiuni concrete: adevăr, frumos, bine etc., considerate de către Platon idei. În acest sens, Socrate este mai aproape de logica tradițională, iar Platon de cea speculativă. Or, evoluția firească a logicii a fost către cea clasică, noțională, nu spre cea categorial-speculativă.

Pe aceeași linie clasico-tradițională se înscrie și contribuția lui Socrate în legătură cu definirea generală (*to horizesthai katholou*). De data aceasta discuția este plasată la nivel judicativ, dar presupune, în mod evident, și raporturile clasice dintre noțiuni: noțiunile ca genuri și specii și, mai ales, diferențele specifice. Pe această direcție este ușor de întrevăzut, în accepția viitorului „arbore" al lui Porphyrius, căutarea de către Socrate a genurilor supreme (*ta megista ton genon*, cum le zicea Platon). În acest sens, Socrate pare a se îndepărta de linia logicii clasice, care, tocmai din perspectiva judicativă a predicației, este interesată mai mult de noțiunile intermediare, care pot fi genuri și specii, unele față de celelalte. Adică permit plasarea lor ca subiecte și predicate, pe când genurile supreme sunt numai predicate ultime.

Ne putem totuși întreba dacă Socrate n-a anticipat cumva raporturile între genurile supreme, raportare pe care Platon i-o atribuie personajului Socrate. Aristotel este cel care decide și de data aceasta, afirmând că dialectica nu era atât de înaintată încât să se poată discuta asupra contrariilor chiar fără considerațiuni la esență.

Raporturile de contrarietate dintre genurile supreme, (en)antiologia, îi aparţine deci lui Platon.

Acelaşi lucru este valabil despre consideraţiile platonice referitoare la actul judicativ, la justificarea predicaţiei prin intermediul copulei „este", care presupune o interpretare specială a fiinţei. Altfel n-am putea să enunţăm decât ceva despre acelaşi: „omul este om" şi „bunul este bun". Fiinţa relativă, concept dialectico-speculativ, de unitate a fiinţei cu nefiinţa, permite şi raportări de tipul „omul este bun", dar justificarea este prea subtilă pentru a-i fi atribuită lui Socrate.

Pare îndreptăţită părerea lui K. F. Hermann, după care, la Socrate, consideraţiunile despre noţiune (despre generalităţi şi esenţe) n-ar avea nici o legătură cu vreo concepţie despre judecată, chiar dacă definiţiile generale socratice sunt exprimate adesea judecativ în dialogurile platonice.

Aristotel face însă legătura, la Socrate, între căutarea esenţei şi silogizare, considerând că principiul silogismelor este esenţa. Textul este mai greu de interpretat, deoarece Aristotel însuşi afirma că, înainte de el, n-a existat nimic important în silogistică. Poate că aici termenul de silogizare (*syllogizesthai*) ar trebui considerat că înseamnă raţionare în genere, dar legătura imediată cu silogismele şi principiul acestora nu ne îndreptăţeşte, căci „silogismul" era la Aristotel un termen tehnic. Şi, mai consideră Aristotel, lui Socrate i se poate atribui şi descoperirea raţionamentelor inductive, numite *epakticoi logoi*. Aici termenul de „raţionament" (*logos*), în loc de „silogism", permite o interpretare mai laxă a inducţiei, ca şi a „silogizării" precedente.

Dacă este vorba însă de raţionamente în genere, ele sunt concretizate ca demonstraţii obişnuite în „dialogurile socratice", de genul demonstraţiei indirecte sau al reducerii la absurd. Dar aceasta presupune conştientizarea legii terţului exclus, a faptului că dintre două judecăţi contradictorii una trebuie să fie falsă şi cealaltă adevărată şi, ocazional, a legii dublei negaţii (falsitatea sau negarea negaţiei înseamnă adevărul afirmaţiei). Dar toate acestea pot fi atribuite dialogurilor platonice, ca metode expozitive. Intervine însă şi aici o nuanţă importantă. Nu numai Platon a scris dialoguri şi, chiar dacă au existat dialoguri înainte de Socrate, cele clasice sunt considerate că reproduc, într-o formă sau alta, conversaţiile autentice ale lui Socrate cu diferite personalităţi din vremea sa. Ceea ce înseamnă că raţionamentele originare îi aparţin lui Socrate.

Se poate conchide că logica începe cu Socrate, că el ar fi avut contribuţii în legătură cu cele trei forme ale logicii clasice, fără să reflecteze însă, cum zice Carl Prantl, asupra lor ca forme logice. Mai exact, în exprimarea lui Eduard Zeller, Socrate n-a realizat, şi nici n-a intenţionat acest lucru, o teorie logică sau metodologică, dar este evident că era conştient de faptul că mintea omului este capabilă, prin exerciţiu paideic, să cunoască generalul şi esenţa, să le definească şi să raţioneze asupra lor. Să cunoască, altfel spus, adevărul care stă la baza ştiinţei şi să-l facă cunoscut şi altora. Şi, ceea ce a fost mai important pentru cei care l-au cunoscut şi l-au urmat, să le dovedească acestora că ei înşişi pot ajunge, pe calea unor conversaţii plăcute, la poarta adevărului şi a ştiinţei.

Faima lui Socrate nu se reduce însă numai la imitarea, pe calea dialogurilor, a unor întâlniri memorabile. Într-un fel sau altul, au existat de-a lungul istoriei și alte personalități care au vrut să fie sau chiar au fost considerate „socratice". Chiar în filosofia românească termenul de „socratic" i-a fost atribuit mai întâi lui Nae Ionescu, apoi lui Constantin Noica și Petre Țuțea. Nu este însă întâmplător faptul că fiecare dintre aceștia au fost, în mod declarat sau nu, *logicieni*.

Nae Ionescu a fost profesor de logică. A predat logică tradițională, logică matematică și istoria logicii. N-a agreat însă logica dialectică și l-a desconsiderat pe Hegel. Din această cauză a despărțit cu strictețe domeniile interpretabile logic de cele, în special religioase, considerate ca incompatibile cu logica. Nae Ionescu ținea cursuri captivante, având auditori din toate domeniile. Avea un simț aparte, acela de a-și selecta, după criterii numai de el știute (unii bănuiesc că opera cu criterii fiziognomonice, imitându-l pe Goethe), tinerii cu dotare specială pentru filosofie. Opera însă extrem de selectiv. Își trimitea adepții la studii în străinătate și nu avea obiceiul să-i dădăcească. Se întâlnea rar cu ei, dar avea intenția, când i-au permis condițiile materiale, de a-i invita periodic la banchete, pentru a discuta lejer, în compania lor, diferite probleme filosofice. N-a apucat să se bucure însă prea mult de această plăcere socratică.

Principial și-a exercitat influența numai prin cursuri, pe care i le-au publicat ulterior cei care se considerau „apropiații" lui. Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Virgil Bogdan, Constantin Floru, Mircea Eliade, Octav Onicescu, Emil Cioran sunt personalități care au fost, într-un fel sau altul, apropiații „socraticului" Nae Ionescu.

Constantin Noica l-a imitat pe Nae Ionescu în multe privințe. El și-a propus de tânăr, neavând șansa profesoratului, să facă un fel de „școală" la care să se instruiască deopotrivă profesorii și elevii prin discuții libere, bazate pe întrebări și răspunsuri, ca în dialogurile socratice. A organizat în mai multe rânduri un fel de „seminarii" și odată chiar un „club", în amintirea lui Nae Ionescu. Îi plăceau tinerii, dar nu era la fel de selectiv ca maestrul său. Bazându-se pe o memorie excepțională și o cultură desăvârșită, captiva interesul tinerilor din orice domeniu. Se numea pe sine „picador", adică cel care știe să stârnească interesul tinerilor prin „împunsături" (întrebări, încurajări și laude) potrivite pentru fiecare, de la elevi și studenți, la cercetători și savanți. A fost filosoful cu cea mai largă popularitate, dar legătura cu cei care l-au cunoscut a fost mai mult sentimentală decât ideatică. Mai puțini știu că Noica, în ciuda scrierilor sale cu tentă eseistică, era interesat de problemele logicii, pe care a practicat-o aplicativ în sistemul său filosofic (dialectica speculativă tetradică) și chiar separat în *Scrisori despre logica lui Hermes*. C. Noica a fost un „socratic" care a scris foarte mult.

Petre Țuțea, dimpotrivă, se considera că n-a scris nimic. Că și-a exprimat personalitatea, deosebit de captivantă, doar în discuții, că ar fi fost un „palavragiu simpatic". A avut și el mulți „apropiați" – auditori accidentali sau permanenți, care au și scris despre el. După 1990 i-au apărut însă și scrierile. Destul de numeroase. Ele erau compuse într-un stil aparte, asemănător „prelegerilor" verbale, cum le numea el. S-a dovedit că practica o anumită logică, de tip dialectico-speculativ, categorial.

Programatic, el folosea stilul nepredicativ, de enumerare a categoriilor, triadice, tetradice şi pentadice, care determina ineditul discursurilor sale. Divinitatea – Unul, Totul, Infinitul, zicea Ţuţea, fără adaosuri predicative. N-a reuşit să fie imitat în această privinţă, iar descrierile „apropiaţilor" se reduc adesea la anecdotica conjuncturală şi la sentinţe memorabile.

Modelul paideic al lui Socrate, chiar rezumându-ne la aceste exemple, este legat, într-un fel sau altul, de logică. De artileria grea a filosofiei, de fundamentul oricărui discurs elevat, care, mânuit cu măiestrie, farmecă şi impresionează. Dacă nu reuşeşte însă acest lucru, dacă nu trezeşte interesul şi admiraţia auditoriului, el este uitat o dată cu cel care l-a practicat. Reuşita modelului paideic de tip socratic a fost exprimată concis într-o frumoasă sentinţă a lui Petre Ţuţea: „Este uşor să-l imiţi pe Socrate, mai ales că Socrate n-a scris nimic, este însă mai greu să ai discipoli de talia lui Platon".

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2

STOICISMUL EROIC AL LUI SENECA

Evenimentele social-politice pe care le trăim în ultimii ani, ca şi cele care le-au precedat, au dat naştere la tot felul de discuţii, unele principiale, referitoare la aşa-numitele „roluri" pe care ar trebui sau ar fi trebuit să le joace diferite categorii de persoane, împărţite după cele mai neaşteptate criterii: de vârstă, sex, religie, etnie, profesie etc. Uitându-se, firește, faptul că totalitarismul comunist tocmai acest lucru l-a urmărit şi chiar a reuşit să-l înfăptuiască – ştergerea acestor „distinguouri", amorfizarea, depersonalizarea. Ceea ce a determinat, cu excepţia câtorva „iniţiaţi" care ştiau ce trebuie făcut sau, mai precis, ce se va întâmpla şi se va face, ca fiecare să trăiască, în manieră existenţialistă, pe cont propriu, evenimentele excepţionale, vecine cu acele stări limită care ne plasează în „existenţa autentică".

Existenţa autentică nu este numai una exterioară, pe care, să zicem, o cunoaştem în stări limită, adică ne dăm seama de natura ei autentică izbindu-ne într-un fel sau altul de ea; plăcut sau neplăcut, cu bucurie sau spaimă; ci este, chiar mai mult, o cunoaştere de sine, a propriei naturi care izbeşte sau se lasă izbită în momente de trăire intensivă. Din această cauză este greu să răspundem la întrebări de genul „Ce ar fi făcut X în această situaţie?". Cu atât mai puţin, putem să subscriem la ceea ce *ar fi trebuit* să facă X sau categoria din care se consideră că face parte. Iar dacă X este un intelectual elevat, un filosof să zicem, trebuie sa fim şi mai prudenţi, căci istoria filosofiei, din antichitate şi până în zilele noastre, este plină de exemple dintre cele mai neaşteptate. Uneori incredibile. Constantin Noica nu accepta sub nici o formă relatările despre Platon, de regulă necontestate, din care reiese că acesta „umbla cu hozrasciotul", cum ziceau bătrânii stalinişti, pe la tot felul de tirani, pentru a-şi pune în practică ideile despre statul ideal. Şi totuşi, Platon a făcut acest lucru, având şi prilejul unor trăiri limită cu ocazia vânzării lui ca sclav. Ne este greu, de asemenea, să ni-l imaginăm pe Sartre primindu-şi tainul de la Tătucul Stalin sau pe Heidegger salutându-ne în stil nazist. Ne-am fi aşteptat la altceva din partea lor. Am fi greşit însă, considerând, de exemplu, dacă Heidegger ar fi murit înainte de-a ajunge Hitler la putere, că, trăind, ar fi fost un antifascist ş.a.m.d. În cazul personalităţilor viitorul este contingent, chiar atunci când acestea sunt considerate de talia înţelepţilor. Şi mai ales atunci, căci înţelepţii, după Chrysippos, sunt mai presus ca regii, nefiind datori să dea socoteală nimănui. Poate tocmai de aceea se şi consideră că ei ar greşi cel mai mult. Numai că Chrysippos era stoic şi acest lucru necesită câteva explicaţii.

A trăi conform naturii înseamnă virtute, o virtute care are la bază o raţiune generală (*logos*) de a fi. Lipsa de virtute, la stoici, este tocmai ieşirea din condiţia naturală, care nu poate fi decât aparenţă, căci raţiunea de a fi este mereu aceeaşi. *Cineva*, de exemplu, orice ar face nu poate să devină *altcineva*. În pantaloni scurţi, plimbându-se prin Pădurea Neagră sau în uniformă brună, defilând prin Freiburg, Heidegger rămâne tot Heidegger. Numai că, din perspectiva stoicismului grec, nici una dintre cele două ipostaze nu ţine de natura acestuia şi, ca atare, nu sunt semne de manifestare ale virtuţii sale.

Apatia stoică este un semn al mulţumirii cu sine însuşi, cu propria sa natură, ca şi cu cea înconjurătoare. Plăcerea şi durerea sunt secundare şi nu trebuie să afecteze cu nimic liniştea înţeleptului, ca orice altă formă de posesiune sau de privaţiune. Important nu este să te vindeci, cum zicea abatele Galiani, ci să te obişnuieşti cu bolile tale, ca şi cu bucuriile tale, dacă ţi se oferă. Fericirea este însă independentă de acestea. Ea înseamnă virtute, conştiinţă supremă în cunoaşterea naturii, a raţiunii de a fi ceea ce este a lumii şi a insului, dar şi comportament corespunzător cu această virtute.

Apatia stoică a ridicat de la început o seamă de nedumeriri, atât în doctrina, cât şi în conduita filosofilor stoici. Nedumeriri exprimabile printr-o serie întreagă de contradicţii, cărora Plutarh le-a dedicat chiar o carte, *Contradicţiile stoicilor*. Apatia absolută reprezintă în mod evident moartea, dar aceasta contravine virtuţii şi deci raţiunii de a fi. Nici nu se poate vorbi despre o raţiune de a nu fi. Dar a fi presupune a exista şi a întreţine această existenţă, ceea ce înseamnă acţiune, deci ceva contrar apatiei. Există, firesc, soluţii relativiste atât în privinţa apatiei, cât şi în privinţa acţiunii. Dar încă de la greci se profila *sinuciderea* ca soluţie extremă a situaţiilor limită în care cineva este nevoit să acţioneze contrar virtuţii, adică a propriei sale naturi.

Deosebit de rigid, stoicismul a fost totuşi destinat spre a ne ilustra, prin contrast cu unele dintre propriile sale exigenţe, pe de o parte, dar şi în conformitate cu altele, cele mai frapante modalităţi posibile de acţiune ale filosofului înţelept pe plan social şi politic şi, totodată, consecinţele nefaste ale acestora. Trebuie, pentru aceasta, să ne plasăm pe poziţiile stoicismului roman şi să-l urmărim pe Pierre Grimal în monumentala sa lucrare despre *Seneca*, apărută la Editura Univers în anul 1992, în traducerea lui Barbu şi Dan Sluşanschi. O carte scrisă în 1978 sub semnul unei acute actualităţi, pentru francezi retrospectivă, pentru noi, pe atunci, în plină campanie de „construcţie demolatoare" a unei „noi lumi" de către un nou dictator, la fel de sângeros şi diabolic ca Nero. Cu deosebirea, firesc, că dictatorul nostru n-a avut în preajmă nici un filosof stoic. Au fost însă destui care i-au cântat în strună. Alţii s-au dovedit mai „apatici", fără a da însă alte semne de stoicism. Descătuşarea din 1989 a dovedit faptul că şi o parte din „apatici" pot fi extrem de activi când se iveşte ocaziunea. Ei chiar fraternizează, pe linia unui activism aproape disperat de recuperare a timpului pierdut, cu vechii activişti. Nici unul nu s-a gândit la sinucidere, nici înainte, nici după, ovaţionând chiar măsura „înţeleaptă" de abolire a pedepsei cu moartea pentru trădătorii de ţară.

În epoca romană a lui Nero activismul politic era dublat de un patriotism exemplar, ceea ce face şi mai evident contrastul dintre poziția lui Seneca şi a dictatorului şi, principial, infirmă orice colaborare dintre aceştia, dintre un apărător şi un demolator al virtuții romane. Dar nici în această situație nu sunt valabile considerațiunile principiale.

Problema este însă alta, cel puțin în privința lui Seneca. În calitate de filosof stoic, acesta nu făcea nici o deosebire între doctrină şi comportament. Pe Seneca nu ni-l putem imagina în alternative, ca pe Heidegger, adică în „pantaloni scurți", retras la „moşie" sau în „cămaşă brună", în toga legislatorului. Ca stoic, Seneca nu avea de ales şi nici n-a ales. Virtutea romană o avea în sânge şi o trăia mereu, până la disperare, urmărit de fantoma lui Cato (cel de pe vremea războiului civil, numit şi „Cato cel Tânăr": 95–46 î.Hr.), al cărui exemplu l-a urmat până în ultima clipă a vieții, curmată prin aceleaşi mijloace de sinucidere.

În acest sens, trebuie înțeleasă bine deosebirea dintre activismul accidental, provocat de împrejurări, care poate fi exercitat sau nu şi activismul ca stare de fapt, în care nu cauți să ajungi, ci pur şi simplu te găseşti. Ultimul poate să coincidă cu starea naturală de virtute în accepția stoică, dar nu cu cea rigidă grecească, a stoicismului apatic, ci cu aceea elevat citadină a *stoicismului eroic* de sorginte romană.

Aceeaşi stare de fapt trebuie menționată şi în legătură cu bogăția lui Seneca. El a fost, într-adevăr, unul dintre oamenii cei mai bogați ai vremii sale, lucru pe care i l-au reproşat unii filosofi moderni, urmându-i pe câțiva delatori antici, pentru faptul că predica „disprețul" pentru avere. În realitate nu era vorba de nici un dispreț, în accepția curentă, ci de nepăsarea de tip apatic pentru aceasta, ca şi pentru sărăcie. Fiind stări de fapt accidentale, nici una dintre ele nu trebuie dorită în detrimentul celeilalte. De ce să devii sărac când eşti bogat şi de ce să devii bogat când eşti sărac, din moment ce ambele nu țin de ființa ta lăuntrică? Sunt activități la fel de greşite, îndreptate spre scopuri meschine. Problema este aceea de a rămâne virtuos, mai precis la fel de virtuos în fiecare dintre ele. „Înțeleptul, zice Seneca, trebuie să disprețuiască bunurile exterioare, nu pentru că le are sau nu le are, ci pentru a le avea sau a le pierde cu aceeaşi nepăsare".

În mod asemănător trebuie interpretată şi situația în care Seneca a fost chemat ca preceptor şi apoi consilier al lui Nero. Putea, firește, să refuze, dar în aceste posturi îşi putea exercita cel mai bine virtutea de roman – ceva echivalent cu virtutea naturală a stoicilor greci. Şi chiar a reuşit, împreună cu Burrus „să efectueze numeroase schimbări în administrația romană, abolind unele legi şi punând să se instituie altele noi". Aceasta lăsându-l pe Nero, care l-ar fi împiedicat altfel, să-şi satisfacă liniştit plăcerile meschine.

Seneca era ostil, ca stoic, oricărui război sau violențe. Apropierea de Nero i-a prilejuit să-şi satisfacă această înclinație de înțelept cel puțin în două situații dificile pentru imperiul roman. A reuşit să obțină câştig de cauză în Armenia fără să pornească un război, considerat iminent, dar deosebit de greu pentru romani, şi a reuşit pacificarea Britanniei, sfătuindu-l pe Nero să renunțe mai degrabă la provincie decât să înceapă un război nimicitor pentru ambele armate.

„Salvarea patriei trebuie să primeze asupra oricărei considerații în raporturile umane", considera Seneca. Acesta este motivul pentru care, în ciuda evoluției primejdioase a tânărului Nero, Seneca nu-l părăsește, ci încearcă să-l tempereze, făcând uz de toate mijloacele meschine ale curții imperiale, chiar după ce Nero ajunge să-și ucidă mama. Este însă nedreaptă judecata posterității față de Seneca. El n-a avut nici o vină și firește că Nero n-a acționat la îndemnul filosofului, ci tocmai împotriva sfaturilor sale. Problema, din punctul de vedere al filosofiei stoice romane, era aceea de a încerca în continuare, chiar în aceste condiții extrem de vitrege, să acționeze în favoarea virtuții romane, și anume cu orice preț.

Seneca se retrage de la curtea imperială numai în momentul în care consideră că orice insistență pe lângă Nero este zadarnică. Nu se retrage de teama morții, căci tocmai retragerea, deci îndepărtarea de la acțiunile necugetate ale dictatorului îi stârnea acestuia gândurile de răzbunare. Dimpotrivă, se poate considera că, prin gestul său, Seneca și-a semnat condamnarea la moarte. Dar nu pentru vreo culpă oarecare, ci pur și simplu pentru faptul că misiunea sa, ca și viața lui, nu mai avea nici un rost. Căci ce înseamnă să trăiești fără să poți sluji cauza virtuții romane? Înseamnă să alegi sinuciderea, în spiritul eroic al stoicismului roman, dar numai după ce ai făcut totul, asemenea lui Cato, a cărui sinucidere, cu peripețiile sale, Seneca se simte dator s-o imite.

Pierre Grimal este un scriitor de talent care știe să conducă atât firul istoric, cât și pe cel sentimental al povestirii, pendulând în permanență între *aparența* unei culpe grave, poate cea mai gravă de care poate fi învinuit un filosof, aceea de a colabora cu tirania dezlănțuită, și *realitatea* profundă a practicării uneia dintre cele mai elevate virtuți prin implicarea directă în evenimente de gravă trăire existențială, până la ultima limită a vieții. Aceasta fără ca filosoful să joace vreun rol anume, în vreun scenariu, fără să aștepte vreo împrejurare favorabilă și fără să acționeze vreodată pentru binele său personal, pentru plăcerea sau pentru obținerea de profituri materiale.

Așa s-au petrecut lucrurile. Dar noi ne putem întreba, desigur, ce-ar fi făcut Seneca, dacă era un filosof sărac și de familie modestă, care n-ar fi ajuns niciodată în apropierea unui tiran ca Nero? Și putem, în spiritul filosofiei stoice, să dăm un răspuns potrivit. Ar fi slujit cu același eroism virtutea romană, care era, pentru el, propria lui rațiune de a fi. Ar fi avut o viață mai săracă în evenimente, dar poate mai bogată în cărți. Moartea, însă, putea să-i fie asemănătoare, chiar dacă n-ar mai fi fost relatată în *Analele* lui Tacitus. Măreția vieții, ca și a morții, nu depinde de talentul celui care o relatează și nici măcar de părerea acestuia sau a oricăror altora, căci, așa cum zice Chrysippos, și acum parcă îl înțelegem mai bine, înțelepții nu sunt datori să dea socoteală nimănui.

3

NICOLAUS CUSANUS – ŞASE SECOLE DE LA NAŞTERE

Istoricii filosofiei n-au acordat importanța cuvenită gândirii lui Nicolaus Cusanus (1401–1464) din mai multe motive. Cel mai important este acela că filosoful din Kues nu poate fi încadrat, cum se urmărește de regulă, nici în filosofia medievală, nici în cea modernă şi nu reprezintă nici caracteristicile unei tranziții evidente de la una la cealaltă.

Analizată prin prisma izvoarelor evidente pe care le-a folosit, gândirea sa pare un „amestec curios" de doctrine care se exclud reciproc: antice, medievale, păgâne şi creştine, dar conține şi idei care se regăsesc *după* perioada numită „modernă" a filosofiei. La Hegel, de exemplu, care, în mod tot atât de „curios", nu face nici o referință la Cusanus.

Nici în filosofia românească, în afara studiului descriptiv al lui Edgar Papu, din *Istoria filosofiei moderne*, vol. I (1937) şi a celui din „Revista de filosofie" (1937), al lui P. P. Negulescu, nu se fac referințe la Cusanus, deşi doctrina lui a avut o anumită influență.

Este vorba, în principal, de concepția lui referitoare la Dumnezeu. Concepție complexă, filosofico-teologică, necesitând o prezentare disciplinar filosofică, dar şi categorială, pe care Cusanus mai mult o sugerează.

Din perspectiva *ontologică* este vorba de surprinderea Divinității în raport cu existența, concepută ca Univers observabil, descriptibil şi conceptibil. Față de existență, Dumnezeu, în spiritul creştinismului, este *transcendent*. El are determinații *negativ* existențiale. Față de existența relativă, El este *absolut*, față de finitatea acesteia, este *infinit*; este *etern* şi, în manieră eleată, este *Unul* şi *Totul*.

Unum, Totum, Infinitum, Aeternitas, Absolutum, sunt cele cinci determinații ale transcendenței, care, în generalitatea lor, nu mai conțin elemente antropomorfe, ca: *Bonum* şi *Verum*, ceea ce face compatibilă concepția lui Cusanus cu cea antică grecească, chiar presocratică.

Dar este o mare diferență între atribuirea de determinații (predicativă) şi caracterizarea speculativă a Divinității transcendente prin raportări autologice. Nu este acelaşi lucru a spune că „Dumnezeu este infinit", căci şi despre linia dreaptă spunem că „este infinită". O enunțare mai apropiată de cea speculativă ar fi: „Dumnezeu este Infinitul sau Infinitatea". Numai că Dumnezeu nu este numai Infinitul, ci şi Eternitatea, ceea ce înseamnă, în acest sens, că „Dumnezeu nu este Infinitul". De fapt enunțul în formă predicativă nu este adecvat acestui context.

Cusanus nu face aceste distincţii, dar simte nevoia raportării reciproce a celor cinci autologii. Deşi o face tot predicativ, şi cu lipsa articolului hotărât din latină, ajunge la enunţări traductibile prin „Infinitatea este Eternitatea însăşi"; „Eternitatea este Infinitatea"; „Dumnezeu este Eternitatea însăşi"; „Unul este Totul"; „Dumnezeu este Unul şi Totul".

Se poate considera că filosoful din Kues a fost aproape de o interpretare speculativă a transcendenţei, pornind *de la* existenţa obişnuită spre una maximă care s-o depăşească. El are şi consideraţii despre o cale *inversă*, de tip creativist, *de la* Divinitate către existenţă, caz în care s-ar putea vorbi de *subsistenţă primară*, în sens aristotelic. Cusanus n-o face, dar distinge „complicaţia" de „explicaţie", drumul creativist prilejuindu-i, pentru consecvenţa creativă, raportarea triadică: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, dar fără referinţe istorice (biblice).

Triada, concepută categorial, devine unitate, egalitate şi conexiune, legătură sau relaţie. Raportarea acestora, cu referinţe permanente la Infinitate şi Eternitate, îl conduce la postularea celebrei *coincidentia oppositorum* (împrumutată de la Bonaventura), cu numeroase accepţii: minimum şi maximum, început şi sfârşit, drept şi curb, mişcare şi repaus şi, în mod special, unitate-trinitate.

Coincidenţa opuşilor trebuie înţeleasă *antitetic* şi nu dialectic. Opuşii nu sunt contrarii în genere. Din această cauză nu este corectă traducerea „coincidenţa contrariilor". Iar „coincidenţa" nu este sinteză sau unitate şi nu se petrece oriunde, ci numai în cazul tanscendenţei infinite.

Cusanus absolutizează triada, considerând că maximul este triadic, neputând fi tetradic, pentadic sau de un grad şi mai elevat. Argumentaţia este făcută prin analogie cu figurile poligonale reductibile la triunghi. Ceea ce înseamnă că autorul nu era conştient de semnificaţia schematică speculativă a triadei. El ignoră, de altfel, propriile sale consideraţii despre binaritatea antitetică, drept schemă speculativă într-adevăr elementară, ca şi despre cele cinci autologii, ireductibile la o schemă triadică. Şi, de asemenea, ignoră binarităţile act-potenţă şi fiinţă-nefiinţă (ceea ce este şi ceea ce nu este) – ultima având semnificaţie hegeliană *avant la lettre*.

Sunt importante, însă şi consideraţiile de natură *logico-gnoseologică*. Având în vedere domeniul de investigat, transcendenţa infinită, în care domneşte coincidenţa opuşilor, Cusanus consideră ca aici nu mai sunt valabile facultăţile obişnuite ale cunoaşterii: simţirea, imaginaţia, raţiunea şi intelectul, căci domeniul este deasupra oricărei înţelegeri.

Simţurile şi imaginaţia nu pot fi folosite în domenii care transcend perceptibilul. Aici raţiunea, pe care Cusanus o leagă de sensibilitate, nu admite coincidenţa opuselor, căci ajunge la enunţări contradictorii, imposibil de acceptat în virtutea principiului noncontradicţiei.

Nici intelectul sau inteligenţa simplă, pe care o consideră superioară raţiunii şi capabilă de a intui coincidenţa opuselor, nu poate fi operativă în domeniul transcendenţei, deşi poate oferi anumite analogii mai ales cu caracter matematic.

În lucrarea *De docta ignorantia*, domeniul transcendenţei este lăsat în seama „neştiinţei savante", adică a delimitării conştiente de sfera cunoaşterii accesibile. În

alte contexte, mai ales în legătură cu cunoașterea Divinității în accepția creștină, Cusanus apelează la intuiția mistică. Oricum, gândirea, în accepția ei logică tradițională, nu poate fi utilizată în domeniul transcendenței.

Cu toate acestea, exista câteva elemente care permit, prin interpretare, afirmația că la Cusanus se poate vorbi totuși, implicit, despre o a treia facultate a gândirii, și anume despre *speculațiune*, de la *speculum* = oglindă. Termenul chiar apare de câteva ori în lucrarea *De docta ignorantia* cu sensul de oglindire sau reproducere a unor situații antitetice, exprimabile în enunțări de genul: „curba infinită este dreapta infinită". Ceea ce nu înseamnă însă că autorul avea și ideea unei logici speculative, cu enunțuri specific antitetice despre transcendență.

Considerațiile speculative sunt plasate la nivelul intelectului și chiar ilustrate cu exemple intelective, geometrice, ceea ce le reduce considerabil din importanță.

Cusanus prezintă figuri geometrice plane, apelând la reprezentări vizuale și imaginație, adică la cele mai inferioare trepte ale cunoașterii, după propria sa clasificare. Iar ceea ce vrea să sugereze nu este nicidecum infinitul, ci transfinitul matematic, mai precis geometric, adică „infinitul rău", în terminologia lui Hegel, conceput din repetări și prelungiri.

Metodologic se constată că autorul, chiar în cazul enunțurilor cu aspect speculativ, încearcă frecvent un fel de justificare a acestora cu mijloace de data aceasta rațional-demonstrative. El utilizează de regulă demonstrația indirectă, sau prin absurd, bazată pe acceptarea tacită a principiului noncontradicției. Aceasta ilustrează încă o dată greșeala de a traduce *coincidentia oppositorum*, prin „coincidența contrariilor". Cusanus acceptă opoziția, dar recurge demonstrativ la noncontradicție.

Există și elemente *lingvistice* explicit speculative referitoare la caracterul inefabil al transcendenței, care îl conduc pe autor la considerații de tipul teologiei negative, cel puțin în legătură cu Divinitatea, dar și acestea sunt estompate de acceptarea reprezentării simbolice a entităților spirituale, prin imagini și modele geometrice, prin „semne matematice", adică prin cele mai elementare accepții ale simbolurilor.

Doctrina lui Cusanus, în ciuda elementelor sale antitetico-speculative, implicite și explicite, a fost receptată mai degrabă ca o restricție a utilizării mijloacelor logice în investigația transcendenței.

Din relatările lui Mircea Vulcănescu reiese faptul că Nae Ionescu a fost atras de concepția lui Cusanus încă din tinerețe și, chiar cu puțin timp înaintea morții, reluase lectura cărților acestuia, pe care le și discutase cu Mircea Eliade.

Nae Ionescu a ținut cursuri de filosofia religiei începând din anul 1920. Deși era logician de profesie, el despărțea cu mare rigiditate logica de religie, considerând, în spiritul lui Cusanus, că „actul religios" sau fenomenul religios ține de transcendență și „nu are nimic comun cu viața noastră rațională, logic-obiectivă". Concepția sa, numită „fenomenologia actului religios", a avut o influență hotărâtoare asupra lui Mircea Eliade. „Morfologia religiilor" a lui Eliade este o dezvoltare, pe linie structuralistă, a fenomenologiei lui Nae Ionescu.

Studiul religiozităţii ca fenomen, ca stare de fapt, indiferent de lumea în care apare şi de faza în care se găseşte, presupune depăşirea poziţiei apologetice, practicată până la începutul secolului trecut şi extinderea interesului pentru orice fel de religie, în mod special pentru cele primitive, în care fenomenul apare mai simplu şi mai direct. Dar aceasta era şi concepţia lui Cusanus din lucrarea *De pace fidei*, în care argumentează unitatea fundamentală a religiilor ca fenomene distincte de manifestare ale aceleiaşi Divinităţi. De aici şi necesitatea studiului acestora comparativ şi istoric, cărora şi-a dedicat Mircea Eliade întreaga viaţă.

Referinţele lui Mircea Eliade la Cusanus sunt extrem de elogioase, iar tema dezbătură, se pare frecvent, cu Nae Ionescu, despre *coincidentia oppositorum* apare şi ea cu numeroase nuanţe. Căci, Mircea Eliade distinge „coincidenţa" de sinteză şi unitate.

Din păcate, dacă se poate spune aşa ceva în legătură cu atâtea reuşite ale lui Mircea Eliade, influenţa lui Cusanus, mediată sau nu de Nae Ionescu, care l-a condus la caracterizarea sacrului prin *raptus* transcendent, *coincidentia oppositorum* şi simbol (de data aceasta în sens nematematic), a însemnat şi o barieră de netrecut spre ceea ce astăzi se numeşte „logica religiei" şi care, după cum se profilează, va fi o *logică speculativă*. Dar există oare logică, adică teorie a gândirii, care să nu fie nici a raţiunii şi nici a intelectului ? Ar trebui să existe, din moment ce există un domeniu, chiar infinit, al transcendenţei, divine sau nu, cu alte principii decât cele ale raţiunii şi ale intelectului.

4

PATRU SECOLE DE LA NAŞTEREA LUI DESCARTES

Hegel spunea că Franţa şi-a plătit tributul faţă de Spiritul Absolut oferindu-l lumii pe Descartes. Pe unul dintre cei mai cunoscuţi savanţi şi filosofi ai lumii. A cărui glorie a rămas neclintită în ciuda faptului că, iată, au trecut patru secole de la naşterea sa. Dacă s-ar putea vorbi nu numai despre eroi, ci şi despre savanţi eponimi, atunci Descartes ar trebui considerat printre aceştia. Spiritul cartezian a fost şi este până astăzi atribuit, firește, în semn de prețuire, francezilor.

Se spune că vremurile mari au creat oameni mari. Că aceştia au apărut din necesităţi ale timpului. Dacă n-ar fie fost Descartes, ar fi fost o altă personalitate care să joace rolul său. Nu este chiar aşa. Marile personalităţi sunt singulare. Chiar dacă spiritul care le-a călăuzit domina lumea, se poate spune că ele au reuşit, prin puterile lor, să domine spiritul sau cel puţin să-l personifice în mod exemplar.

Trăind la sfârşitul Renaşterii, Descartes s-a bucurat de toate realizările spirituale de mare elevaţie ale acestei epoci şi a participat el însuşi, efectiv, la desăvârşirea unora dintre ele, mai ales prin conştientizarea acestora. Dacă Shakespeare, înaintea lui, şi-a scris celebrele drame pasionale, materializând artistic marea trecere renascentistă de la dominaţia spiritului obiectiv, absolut şi implacabil, care, în forma destinului, dominase tragedia de inspiraţie greacă, spre tainiţele necunoscute încă ale sufletului omenesc, ale pasiunilor umane, Descartes scrie un tratat filosofic despre *Pasiunile sufletului*. Ceea ce Shakespeare a descris artistic în desfăşurarea dramatică a pasiunilor, Descartes a conştientizat prin disecţie analitică. El studiază, cu mijloace incipient psihologice, cele cinci pasiuni: ura, bucuria, tristeţea, dorinţa şi iubirea, pe care Shakespeare le pusese în jocul dramelor sale. *Romeo şi Julieta* va rămâne o capodoperă legată pentru totdeauna de ceea ce a însemnat şi va însemna iubire. Dar şi analiza iubirii, făcută în spirit comportamentist de către Descartes, va rămâne în istoria psihologiei.

Întreaga epocă a Renaşterii a însemnat o răsturnare de perspectivă asupra lumii şi a Universului în genere. De la viziunea transcendentă a misticei creştine, care plasa rosturile lumii *dincolo* de existenţă în genere şi de cea umană în special, s-a trecut la viziunea transcendentalistă, de căutare a mecanismului intim al vieţii umane *dincoace* de existenţă, în abisurile sufletului omenesc, şi în valenţele creative ale inteligenţei sale. Busola, praful de puşcă, instrumentele optice, tiparul şi tehnicile de preparare a pigmenţilor au fost invenţii care i-au permis omului deplasările la mari distanţe şi garanţia regăsirii drumului de întoarcere; dominaţia populaţiilor primitive şi acumularea bogăţiilor; observarea astrelor şi a traiectoriilor acestora; multiplicarea

descoperirilor ştiinţifice şi tehnice şi, în fine, naşterea artei decorative şi desăvârşirea celei picturale.

În termeni filosofici, asistăm la activarea facultăţii de gândire numită „intelect" sau „inteligenţă" în detrimentul celei tradiţionale la antici şi medievali, a raţiunii. Este vorba de trecerea de la studiul lui *ce este*, al esenţei, la studiul lui *cum este*, cum se comportă, al fenómenului. *Ad essentiam renuntiando vincimus*, renunţând la cunoaşterea esenţei învingem, devine deviza vremurilor noi în care trăieşte Descartes. Dar acest „cum" al intelectului a însemnat practic, disciplinar filosofic, abandonarea logicii în favoarea *metodologiei*. Căci, „cum"-ul acesta, „modalitatea" sau „modul în care", sugerează procedură, deci *metodă*. Lui Descartes i-a revenit misia istorică de a conştientiza şi teoretiza această tendinţă fundamen- tală a modernităţii, şi a făcut-o în mod exemplar. La fel de vestită, ca şi numele său, este lucrarea lui Descartes *Discurs asupra metodei*. Asupra metodei prin care el înţelegea totalitatea regulilor clare şi distincte pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului.

Descartes consideră, în spirit renascentist, că în locul esenţelor imobile ar trebui să cunoaştem puterea şi acţiunea substanţelor în manifestările lor concrete. Nu ne interesează *ce este* focul, ci *cum* se pot obţine temperaturi cât mai înalte, pentru a le folosi la topirea metalelor. Nu ne interesează ce sunt metalele, ci cum le putem obţine, cum le putem combina pentru a le face cât mai rezistente. Acelaşi lucru este valabil despre apă şi aer. Problema era aceea de *a folosi forţa* acestora şi mai precis de a şti *cum* s-o foloseşti cât mai rentabil, indiferent de părerea filosofilor despre *ce sunt* acestea. Nu ne interesează ce este apa, ci cum cade aceasta, cu ce forţă o face pentru a putea mişca o roată cu palete. Nu contează ce este aerul, ci *cum* poate fi folosită forţa vaporilor, de unde a şi provenit numele ambarcaţiunilor moderne pe care le mişca. Cunoscând modul de manifestare a acestor substanţe şi modul în care pot fi utilizate, putem deveni, considera Descartes, stăpânii naturii.

Metoda nu înseamnă, însă, nici în genere şi nici la Descartes numai modalitatea de a folosi în mod util substanţele, ci mai ales de a folosi în mod corect ideile. De a folosi, cum zice el, idei clare şi distincte. Pentru aceasta trebuie să le supunem unui examen critic. Nu trebuie să acceptăm nimic până nu suntem convinşi de evidenţa şi adevărul a ceea ce trebuie acceptat. În genere, trebuie să ne îndoim de orice: *de omnibus dubitandum*. Aceasta este o îndoială metodologică, pe care trebuie s-o aplicăm chiar în cazurile unor aşa-numite „adevăruri recunoscute unanim", căci tocmai acestea, nemaifiind probate de nimeni, se dovedesc adesea false.

Descartes este adeptul intelectului bazat pe cunoaşterea intuitivă. Pe cunoaşterea prin simţuri a stărilor de fapt, perceperea şi înţelegerea lor. Adică posibilitatea reprezentării corecte a stărilor de fapt, astfel încât fiecărei părţi componente a unei stări de fapt să-i corespundă o componentă a modalităţii de reprezentare. Aceasta înseamnă în genere „a înţelege". A fi în cunoştinţă de cauză şi în posibilitatea de-a acţiona eficient într-o anumită împrejurare.

Descartes foloseşte adesea termenul de „intelect", dar îi spune de asemenea şi „raţiune" în maniera uzuală a scolasticii. Întâmplarea a făcut ca tocmai ultimul termen, folosit incorect de filosoful francez, să fie reţinut de contemporanii şi succesorii săi. Astfel se face că ceea ce reprezintă intelectualismul prin excelenţă s-a numit „raţionalism". Germanii, care disting cu precizie între intelect şi raţiune, îi

consideră pe francezi intelectualiști și dau adesea exemple de lipsa acestora de rațiune. Napoleon, de exemplu, câștiga teritoriile prin conducerea inteligentă a războaielor, dar le pierdea prin folosința lor nerațională. Până și excesele revoluționare ale francezilor sunt date ca exemple ale lipsei lor de raționalitate. Dovada că Descartes era prin excelență un reprezentant al intelectului, și nu al rațiunii, o constituie înclinația lui spre matematici. Or, matematicile au fost considerate întotdeauna „muzele intelectului". Persoanele inteligente sunt bune la matematici. Hegel, care era un tip raționalist și speculativ, ura pur și simplu matematica încă de pe vremea liceului. Descartes a fost, dimpotrivă, un bun matematician și chiar un creator de geniu în această privință. Încă de tânăr, el a încercat elaborarea unei științe bazate pe posibilitatea reducerii raporturilor cantitative la proporții numerice și geometrice. În plus, el considera că operațiile aritmetice pot fi redate prin reprezentări figurale, pornind de la reprezentarea unității printr-o linie. A aduna două unități se reducea la a desena două linii care să alcătuiască o singură linie de lungime dublă. A scădea, să zicem pe 2 din 5, însemna a desprinde dintr-o linie cu 5 segmente egale două dintre acestea.

Pentru simplificarea operațiilor mai complexe, Descartes a introdus notația algebrică, cu litere în locul liniilor. Este vorba de ceea ce s-a numit ulterior *geometria analitică*, al cărei părinte este considerat, până în zilele noastre, a fi Descartes. Nu este un lucru simplu să ajungi inventatorul unei noi discipline într-o anumită știință, și, mai ales, în matematici. Dacă n-o făcea el, ar fi făcut-o altul, s-ar putea zice. Dar parcă prea îi mergeau toate din plin lui Descartes, care era în fond și chiar se considera pe sine *doar* filosof. Ce-i drept, pe vremea lui științele nu se despărțiseră încă total de filosofie. Newton își intitula cea mai importantă dintre lucrări *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, considerându-se și el un fel de filosof, și chiar a fost.

Dar cea mai cunoscută contribuție a lui Descartes este aceea legată de celebra deviză: *Dubito ergo cogito, cogito ergo sum* (mă îndoiesc, deci cuget, cuget, deci sunt). Ea pare stranie prin forma nesilogistică de enunțare, dar reprezintă în mod evident o revenire spectaculară asupra unei probleme fundamentale a filosofiei, și anume aceea a identității dintre ființă și gândire, plasată la nivelul omului ca viețuitoare privilegiată care nu numai că există, dar și *este*, respectiv gândește. Este vorba de o revenire la adevăratele începuturi ale filosofiei europene, la fel de straniu enunțate pe frontonul templului din Delfi: „ Tu ești, cunoaște-te pe tine însuți!". Este o revenire, în manieră renascentistă, asupra problemelor ființei în genere și a celei umane în mod special. O revenire asupra transcendenței și a transcendentalității, la ceea ce este dincolo, cât și la ceea ce este dincoace de om, la divinitate și la suflet. Căci Dumnezeu, ca Ființă Absolută, a fost, este și va fi, fără să fi existat vreodată, ca sufletul omului care a fost, înainte de a se întrupa vremelnic într-un corp cu existență efemeră, și va fi în continuare și după pieirea definitivă a acestuia. Sunt deci două dimensiuni ale ființei, spirituale și sufletești, care transcend, într-un sens sau altul, existența umană, fără s-o atingă în aparență, dar pe coordonatele cărora, și numai ale acestora, omul există și ființează în același timp, fiind deci înrudit cu nimicnicia, dar tinzând totodată spre veșnicie și Absolut. Așa cum a făcut-o și bărbatul acesta – Descartes – prin exemplaritatea vieții și a operei sale, ca existență trecătoare, dar ca ființă prezentă încă în viața spirituală a civilizației noastre occidentale.

5

HEGEL – 170 DE ANI DE LA MOARTE

Contrar concepției sale după care „Ultima filosofie este rezultatul tuturor filosofiilor care au precedat-o" (și în mod firesc a celor care au precedat-o recent), Hegel se considera pe sine mai degrabă un trimis al cerului (*vom Himmel gesandt*) care să întemeieze o nouă religie, decât un aderent al lui Fichte și apoi a lui Schelling. Față de primul și-a exprimat chiar dorința finală de a fi îngropat lângă mormântul lui, cu ultimul a avut însă discuții, pe care nu le-a uitat niciodată.

La o privire superficială nu este mare deosebire între Hegel și cei doi predecesori, mai ales dacă ne referim la maniera acestora de tratare dialectico-triadică a problemelor. Luate separat, anumite texte, mai ales de filosofia naturii, nu pot fi diferențiate pe autori, deși ele sunt diferite. Oricare dintre cei trei putea să fie autorul. Care dintre texte este cel corect (ca ordine a conceptelor și raportare dialectică a acestora) nu poate stabili decât un savant din domeniul respectiv. Existența variantelor aceluiași text, în funcție de lucrare, ediție etc., chiar la același autor, denotă că, așa cum se spunea despre ei, și o spuneau chiar ei, fiecare despre ceilalți, dialecticienii aceștia „scriau ce le trecea prin minte", considerându-se liberi de orice constrângeri. „Dacă realitatea nu este conformă cu ideile mele, cu atât mai rău pentru ea!", cum zicea câteodată chiar Hegel.

Situația nu este însă tocmai atât de simplă, căci ceea ce le „trecea acestora prin minte" și anume în manieră dialectico-speculativă, chiar dacă s-ar fi adeverit într-un singur caz, iar în toate celelalte nu, ar fi meritat o atenție deosebită. Și tocmai aceasta a fost situația, numai că acești filosofi nu se interesau de adeverire.

I s-ar putea reproșa lui Hegel, de exemplu, că nu a preluat schema triadică a lui Schelling referitoare la legătura dintre magnetism și electricitate (prin care acesta avea prioritate recunoscută față de H. C. Oersted). Dar de ce s-o preia Hegel, când Schelling însuși optase ulterior pentru o altă variantă? Acestora li se părea atât de firesc să se adeverească ceea ce le „trecea prin minte", încât omiteau cu bună știință excepțiile adeverite. E greu de crezut, dar aceasta era situația.

Nu trebuie deci să ne mire că n-au existat continuatori direcți ai lui Hegel, care să mai adauge câte ceva la sistemul acestuia, impozabil, oricum. Eșafodajul părea însă șubred, iar construcția putea fi făcută și altfel, chiar pe corpuri de clădiri distincte. Hegel însuși, față de Fichte și Schelling, era interesat mai mult de metodă, de *cum trebuie făcut*, față de ceea ce se făcuse.

O primă reacție lăudabilă a celor numiți „elevi" ai lui Hegel a fost editarea operei sale (1832-1845). Au apărut și primele monografii, pro și contra; la fel și comentariile. S-a vorbit și despre un „Hegel secret" (J. H. Stirling, 1865, continuat până spre zilele noastre: Jacques D'Hondt, 1968), căutându-se tot felul de surse misterioase ale gândirii lui Hegel, care n-a prea fost înțeles. S-a apelat și la butade, ca revizuirea *Fenomenologiei spiritului*, când Hegel ar fi zis ceva de genul: „Cartea aceasta am înțeles-o până acum numai eu și Bunul Dumnezeu; de-acum a rămas numai Bunul Dumnezeu" sau „Pe mine nu m-a înțeles decât un singur om, dar și acela m-a înțeles greșit" ș.a.

Cert este că „hegelienii" de dreapta și de stânga, numiți și „bătrâni" și „tineri", erau interesați mai mult de scrierile din tinerețe ale lui Hegel, cu oscilațiile lor teologico-filosofice. Hegel ar fi rămas, firește, surprins de „infantilismul" elevilor săi. Asemenea butadei în care moștenitorii unui palat, în loc să revendice clădirea, lăsată în paragină, se judecau pentru straturile de flori.

În ambele direcții, pornind de la dispute referitoare la Divinitate, la nemurirea personală și la persoana lui Iisus Hristos, s-a ajuns la concepții nu numai străine, dar chiar contrare celor hegeliene. Gabler, Hinrichs ș.a., „bătrâni de dreapta", identificau Spiritul Absolut al lui Hegel cu Dumnezeul creștin, considerând că sistemul acestuia nu este decât o formă raționalizată a teologiei creștine, în cadrul căreia creația divină nu se mărginește la primele începuturi, ci acționează constant spre binele creștinătății, conducând la întruchiparea rațiunii universale în forma statului modern creștin.

Tinerii hegelieni (*Junghegelianer*), cei mai vestiți fiind: D. F. Strauss, B. Bauer și L. Feuerbach, au ajuns la concluzii materialist-ateiste. Pornind de la teza, de tip hegelian, că Spiritul Absolut se înstrăinează de sine ca „substanță", creând întreaga lume, Strauss conchide că și religia creștină este un astfel de produs, ca orice altă religie din trecut sau prezent. Bauer merge și mai departe, substituind Spiritului Absolut conștiința de sine, ceea ce îl conduce la concluzia că Evangheliile creștine sunt simple povestiri născocite. În primul caz, asistăm la o substanțializare de tip materialist a Spiritului, iar în al doilea la o subiectivizare a acestuia, spre care a tins apoi și Max Stirner, substituind conștiinței de sine eul, ceea ce înseamnă o revenire la prehegelianul Fichte.

În fine, Feuerbach, marele adversar al religiei în genere și al creștinismului în mod special, întreprinde o critică logică a religiei dar, curios pentru un hegelian, din perspectiva logicii intelectului, pe care Hegel o considera, pe bună dreptate, incapabilă de a concepe fenomenul religios. Că în religie ar fi vorba de o înstrăinare de sine a esenței umane ar părea acceptabil din perspectivă dialectico-speculativă, fie materialistă, fie idealistă, dar combaterea acestei „înstrăinări" tocmai pentru faptul că este înstrăinare (dedublare a unitarului) denotă un spirit nu numai prehegelian (à la Fichte), dar chiar și prekantian (à la Christian Wolff). Nu întâmplător se numea cartea de căpătâi a lui Feuerbach *Esența creștinismului*, căci aici este vorba de absolutizarea celor trei forme și principii ale logicii tradiționale: noțiunea, ca reflecție a esenței, și legea identității absolute, judecata și legea noncontradicției și raționamentul cu legea rațiunii suficiente. În virtutea acestei logici, de sorginte

leibniziano-wolffiană, va critica Feuerbach esența creștinismului, ca încălcare a identității esenței umane cu sine, va respinge enunțurile dialectico-speculative ca fiind contradictorii, iar raționamentele teologice ca sofisme. Este de mirare cum o astfel de critică a religiei a găsit admiratori la pretinși hegelieni, indiferent dacă aceștia erau materialiști sau idealiști.

N-a fost o situație prea fericită pentru memoria lui Hegel, dar amintirea lui a dăinuit și prin prezența adversarilor săi, de talia unui Trendelenburg, de exemplu. Au existat și cazuri de preluare relativă a unor tendințe de tip sistematic hegelian pe anumite domenii, adesea și cu influențe, uneori directe, ale lui Schelling. Este cazul lui J. K. F. Rosenkranz. Acesta încearcă chiar construcția unui sistem de tip hegelian (*Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg, 1858). Structura acestuia sugerează, de asemenea, o revenire la tinerețea lui Hegel. Rosenkranz împarte filosofia în metafizică, logică și teoria ideii, prima având drept componente: ontologia, etiologia și teleologia; a doua: noțiunea, judecata, silogismul, iar a treia: principiul, metoda și sistemul teoriei. Ceea ce reprezintă o revenire tacită la filosofia disciplinară wolffiană.

O influență parțială și relativă a avut Hegel asupra unor istorici ai filosofiei și ai logicii. O influență, considerată apoi negativă, asupra lui Carl Prantl (adversar al formalismului logic); asupra lui Eduard Zeller și F.K.A. Schwegler, care, fiind istorici de profesie ai filosofiei erau de acord cu importanța tratării istorico-dialectice a oricărei teme filosofice. Putem spune că acest acord (declarat sau tacit) a mers până spre zilele noastre (la Al. Kojève, de exemplu: *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. I–III, 1968–1973).

Dar toate acestea sunt (făcând abstracție aici de „amicii materialiști ai lui Hegel", adică de marxiști-leniniști) semne care nu dovedesc trăinicia sistemului hegelian, și acest lucru s-a văzut imediat după moartea acestuia. Ce-i drept, în timpul vieții n-a avut dispute, adversarul său, Schelling, atacându-l post-mortem.

Se mai spune că Hegel a murit prea curând, că ar mai fi putut să scrie mult, că și-ar fi revizuit concepția etc. La sistem oricum n-ar fi renunțat. De aici nu trebuie să tragem învățătura că n-ar fi bine să mai construim astfel de sisteme filosofice, căci ele vor cădea cu timpul, oricât de impunătoare ar fi.

Dar nu spunea oare Hegel însuși că „spiritul este timp" (*Geist ist Zeit*), că orice construcție se face în timp și este sortită trecerii timpului, adică pieirii? Depinde însă cine, și ce piere, căci amintirile, ca și ruinele, au măreția lor.

6

SEMNIFICAȚIA CULPEI LA KARL JASPERS

Deşi a fost influenţat de Nietzsche, Kierkegaard şi Sartre, filosofi estetizanţi cu înclinaţii artistico-literare, Jaspers, care a studiat dreptul, medicina şi psihiatria, interesându-se în mod special de psihologie şi psihopatologie, pune accentul pe investigarea unor trăiri individuale, stări şi sentimente care îl pot conduce pe omul obişnuit la situaţii conflictuale cu semenii săi şi cu lumea înconjurătoare. Situaţii limită, care, pe plan metafizic, pot conduce la transcenderea vieţii cotidiene spre existenţa autentică, spre Absolutul de natură divină.

Psihiatri moderni, mai ales Karl Leonhard, iar la noi Alexandru Olaru, mergând pe aceeaşi linie, au constatat că accentuarea unor sentimente, cum ar fi iubirea, gelozia, frica, şi a unor particularităţi de caracter, ca devotamentul, perseverenţa sau punctualitatea, pot conduce la stări patologice, la psihopatii, la nevroze şi psihoze, ultimele două tinzând fără remediu spre pierderea personalităţii umane. I se recunoaşte în acest sens un merit deosebit lui Shakespeare care, în dramele sale pasionale, a dat viaţă acestor trăiri, de la simpla lor înfiripare întâmplătoare la desfăşurarea lor dramatică şi sfârşitul tragic al personajelor.

Unul dintre aceste sentimente este şi *culpa – sentimentul vinovăţiei*, care trebuie bine distins de vinovăţia obişnuită. Cine comite o infracţiune este *vinovat*, ceea ce nu înseamnă însă că are şi sentimentul vinovăţiei. Dimpotrivă, se constată că tocmai vinovaţii (hoţii, criminalii, escrocii, mincinoşii, trântorii) sunt cei care îi culpabilizează pe cei nevinovaţi, fiind ajutaţi adesea de jurişti corupţi şi uneori mai ticăloşi decât criminalii.

Pe de altă parte, există şi criminali care au sentimentul culpei, şi chiar accentuat. Este cazul lui Macbeth care, înaintea crimei, era un luptător credincios regelui, viteaz şi devotat. Shakespeare descrie obsesiile acestuia şi halucinaţiile care îl vor conduce la psihopatia paranoică şi, în final, la moarte. Este vorba de drama inculpatului dotat cu trăsături morale elevate, de drama celui conştient de propria sa vină. Numai că starea psihopatică nu-l conduce spre transcendenţa divină, ci spre tenebrele cugetului.

Dar există şi un sentiment al culpabilităţii oarecum ciudat, al nevinovaţilor. El pare a fi instinctiv şi îi determină, în special pe copii, să-şi atribuie culpe care nu le aparţin, să sufere chiar pedepse în locul altora. Şi nu este vorba aici de vreun devotament, recunoştinţă exagerată sau jertfire pentru vreo cauză, situaţii în care nu apare sentimentul culpei.

Se consideră că marii mistici creștini, asceții care se supun la tot felul de privațiuni și suferințe, sunt dotați sau își dobândesc sentimentul acesta al culpei fără vină personală. Nu este vorba numai de păcatul originar, ci de păcătoșenia lumii, pentru care se simt ei datori să plătească cu propria lor viață, asemenea Mântuitorului.

Este vorba uneori de o transcendere, dar nu întotdeauna spre tărâmul Divinității. Numai celor „aleși" le este dat în timpul vieții prilejul divinizării, numai Sfinților.

Ca filosof existențialist, pe Jaspers îl interesează semnificația *metafizică* a culpei. Mai precis *conștiința* culpei. A culpei ca situație limită, dar nu psiho-patologică.

Conștiința culpei nu presupune vinovăția reală, dar nici n-o exclude, atât ca experiență personală directă, cât și ca simplă constatare. Nu exclude nici măcar pedeapsa. Doar atât că diferențele țin de conștiința fiecărui individ. În aparență, Iisus Hristos și cei doi tâlhari se găseau în aceeași situație. Dar nici măcar situația tâlharilor, din perspectiva conștiinței, nu era identică, unul se gândea la salvare, iar celălalt la iertare.

Pe planul conștiinței însă, culpa poate să devină, indiferent de motivație, cauza transcenderii fie spre moarte sau neant, fie spre ceea ce Jaspers numește „existența autentică". Într-un fel sau altul, individul trăiește, fie și numai pentru o clipă, cum zicea Kierkegaard, viața ca atare, autenticul. Este vorba de o trăire conștientă, dar nu rațională, nu exprimabilă și nu descriptibilă ca o stare de fapt obiectivă.

Ar fi o mare fățărnicie din partea celui care ar încerca să ofere rețete ale culpabilizării. N-o face nici Jaspers. Sentimentul culpei sau conștiința acestuia este doar un indiciu care, zice el, poate să trimită *dincolo* de lumea aceasta.

Înfăptuirea transcenderii nu este un act estetic, legat de imagini idilice despre Paradis. Ca și celelalte situații limită, în speță frica, disperarea, durerea, culpa nu presupune nimic frumos în sensul obișnuit al cuvântului, și nici bun.

Transcenderea nu este spre bine și frumos, căci acestea sunt concepte referitoare la existența cotidiană. Transcendența înseamnă ceea ce este *dincolo* de bine și de rău, cum zicea Nietzsche. Este autenticul inefabil și inconceptibil, este trăirea ca trăire, și nu trăirea a ceva anumit, după cum nici conștiința culpei nu presupune vinovăția pentru ceva anume.

Și totuși, consideră Jaspers, nici conștiința culpei și nici culpa ca atare nu ar avea sens dacă n-ar exista vinovăția reală a unui individ sau altul, a unei colectivități sau alta, a omenirii în genere. Pentru cine s-ar fi jertfit Mântuitorul dacă pe lume n-ar fi trăit nici un păcătos?

Aceasta nu înseamnă că trebuie să ne bucurăm de existența păcatelor sau, dacă nu le fac alții, să le experimentăm noi, pentru a vedea cum ne simțim ca vinovați. Din nefericire, putem zice, nimeni nu e atât de curat încât să poată ridica piatra.

Există însă momente istorice în care mase întregi de oameni și chiar popoare sunt învinovățite. Cel de al doilea Război Mondial este un astfel de exemplu. Era firesc, deci, ca Jaspers, ca martor al acestuia, să cadă în ispita de a-și ilustra ideile cu soarta poporului german. Lucrarea sa despre problema culpei n-a fost însă nici

înțeleasă, nici bine privită și i-a adus multe neplăceri, chiar și din partea confraților întru filosofare. Cauza o constituie, în ciuda elevanței acestei scrieri, tocmai caracterul ei prea concret și mărginirea referințelor la această concretitudine.

El vorbește despre patru tipuri de culpe: culpa criminală, culpa politică, culpa morală și culpa metafizică. Primele trei sunt ilustrate numai cu exemple germane. Or, se știa, și pe atunci, că nu numai germanii erau vinovați de situația conflictuală care a condus la război, iar între Hitler și Stalin nu era în nici un caz diferența dintre diavol și înger. Nici americanii, care i-au exterminat pe majoritatea indienilor, iar pe cei rămași îi țin, ca pe animale, în rezervații, nu sunt chiar atât de curați la suflet. Ca să nu mai vorbim de Dresda, Hiroshima și Nagasaki. Așa au gândit germanii în 1946, iar filosoful Jaspers s-a retras întristat în Elveția.

În realitate, intenția lui n-a fost culpabilizarea germanilor. Rezumând, se poate spune, dimpotrivă, că, în ciuda situației dezastruoase de după război, tocmai datorită satisfacerii cu prisosință a celor trei tipuri de culpe, germanii, mai mult ca oricare alt popor, tocmai în postura de învinși și de condamnați, au șansa, tragică firește, urâtă și rea, care i-a dus la un pas de distrugere totală, i-a făcut să trăiască din plin frica, disperarea și durerea, i-a adus cu alte cuvinte în situația limită, au șansa de conștientizare metafizică a culpei. Nu toți, firește. Nu criminalii de război, nu politicienii perverși și nici falșii moraliști. Dar, în viziunea lui Jaspers, în orice caz, mai mulți decât o mână de filosofi existențialiști.

Sentimentul culpei colective, conștiința acestui sentiment și a ororilor din care s-a născut, oferă prilejul reînnoirii existenței umane, conceperii ei ca pe un dincolo de toate aceste trăiri îngrozitoare, impune sarcina imaginării unei *altfel* de lumi, chiar dacă ea nu va fi construită efectiv niciodată. Este o sarcină, consideră Jaspers, care ar trebui să revină întregii omeniri, dar care apare cu mai multă stringență, este mai palpabilă, devine strict necesară pentru întreaga fire, tocmai acolo unde un popor, datorită propriei sale culpe, se află în pragul neantului. Iar acesta era, după Jaspers, cazul poporului german.

Se poate discuta, firește, dacă Jaspers a avut sau nu dreptate, considerând că germanilor le revine o astfel de sarcină, metafizică în fond. Cert este că nu le-a dorit răul și a fost întru totul bine intenționat, lucru pentru care n-ar fi meritat în nici un caz exilul, chiar dacă și l-a ales singur.

În ce ne privește pe noi, dacă ne-ar întreba totuși cineva: a existat oare vreun german care să ridice sentimentul culpei la treapta conștiinței sale metafizice?, îi răspundem fără ezitare că a existat cel puțin unul – Karl Jaspers.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

14602/08
44

cogito

cogito

cercetări logico-filosofice

Ediția de față cuprinde o parte dintre studiile academicianului Alexandru Surdu referitoare la domeniile neclasice ale logicii şi ale filosofiei; cercetări asupra fundamentelor logico-filosofice ale ştiințelor, ale matematicii în special, din perspective intuiționiste şi logico-dialectice; cercetări inter- şi multi-disciplinare, categorial filosofice şi dialectico-speculative.

Se remarcă în mod special studiile de istoria şi teoria sistemelor filosofice, cu referință la sisteme disciplinare şi, mai ales, categorial-filosofice străine şi româneşti, care au fost şi au rămas, în ciuda oricăror adversități, cele mai importante realizări ale filosofiei antice, moderne şi contemporane.

ISBN 978-973-31-2344-6

9 789733 123446

>tehnica.ro

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY